Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Ser. 35, Summer 2010

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
پیاپی۳۵، صفحات ۹۷- ۱۲۸
تابستان ۱۳۸۹

شخینا در ادبیات دینی یهودی

دکتر شایسته شریعتمداری*

چکیده

شخینا (همان سکینه) به معنای آرامش، رسانندهی مفهوم حضور الاهی در ادبیات دینی یهودی است. در این مقاله، ابتدا تحولات معنایی شخینا از زمان نگارش تلمود توسط ربانیان یهودی تا فلاسفهی یهودی معاصر، بررسی شده است. در ادبیات تلمودی، شخینا گاه به معنای وجه خداوند است و گاه به جای خود خدا به کار رفته است. در حکمت الهی حسیدیزم، شخینا با مفهوم جلال الاهی یا کاود که واسطه در آفرینش است، تطبیق معنایی یافته است . در مکتب قبالا، شخینا همان ملکوت است، آخرین سفیرا در عالم سفیروت یا تجلیات الاهی، که دارای موقعیت و نقشی خاص است. شخینا مظهر وجه تأنیث در عالم الوهی است و نمایندهی «من» الاهی و منزلگه سکونت نفس انسانی است. سپس به اسطورهی فراق شخینا از اصل الوهی خویش در نتیجهی گناه آدم و هبوط او از بهشت پرداخته شده است. همچنین نمادهای مختلف شخینا در مکتب قبالا و آیینها و مراسم قبالایی مربوط به آن بیان شده است.

واژههای کلیدی: ۱- شخینا ۲- حضور الاهی ۳- حسیدیزم ۴- جلال الاهی
۵- مکتب قبالا ۶- عالم سفیروت ۷-گناه آدم

۱. واژهی شخینا، معانی و کاربردهای آن

شخینا[۱] واژهای است عبری، در لغت به معنای سکونت و آرامش، لفظاً مؤنث و با واژهی «سکینه» در زبان عربی، همانند و هم معناست[۲]. این کلمه از فعل شخن[۳] مشتق شده است و اصطلاحاً به معنای حضور الاهی[۴] است.

در ادبیات تلمودی، شخینا به معنای حضور خداوند در کلّ عالم، و فعل او به ویژه در میان قوم اسرائیل، به کار رفته است. حضور خدا که در عهد عتیق از آن به «وجه خدا»[۵] تعبیر شده است نزد ربانیان چیزی جز شخینا نیست (۱۰، ص: ۱۱۱). در ادبیات تلمودی،

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز
e-mail:shayest88@gmail.com
تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۱
تاریخ پذیرش: ۸۹/۳/۱۱

بارها به حضور و سریان حق تعالی در جهان اشاره شده است، آن‌گاه که خداوند در جای‌گاه مشخصی حضور می‌یابد و شخص یا قوم یا شئ خاصی را تقدس می‌بخشد، در واقع نوعی ظهور مقدس[۶] در جای‌گاه نامقدس[۷] (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۰). در ادبیات نخستین ربانیان، از شخینا همواره در ارتباط با خیمه‌ی مقدس[۸]، خیمه‌ای که برای خداوند در بیابان سینا برپا می‌شد، سخن می‌رود، اشاره به ظهور یا حضور او در محلی خاص که البته به معنای محدود کردن حضور مطلق الاهی نیست(۸، ج۱۳، ص: ۲۳۶). همان‌طور که خورشید بر سراسر عالم پرتو می‌افکند، شخینا نیز همه جا هست، حتی در اماکن و اشیای خاصی که خداوند با حضورش آن‌ها را تقدس بخشیده است، هم‌چون بوته‌ی فروزانی که خدا در آن با موسی سخن گفت و یا خیمه‌ی مقدس که بیش از همه با شخینا در ارتباط است. این‌ها حاکی از آن‌اند که هیچ جا خالی از حضور الاهی نیست؛ خدا همه جا هست، از پست‌ترین بوته‌ها تا مرتفع‌ترین قلل کوه‌ها(۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۱).

طبق اعتقاد یهودیان، هر چند خدا در همه جا حاضر است، استقرار شخینا بر قوم اسرائیل اختصاصاً بیش از اقوام بیگانه است، از آن‌جا که یهود قوم برگزیده و تقدیس‌یافته خداوند است تا مبلّغ اراده‌ی الاهی به عالمیان باشد. گناهان قوم به ویرانی معبد انجامید که شخینا هم‌واره در آن حضور داشت. این امر دست کم، درباره‌ی ویرانی نخست معبد صادق است، زیرا درباره‌ی ویرانی دوم چنین تصور می‌شد که معبد تهی از حضور الاهی است. طبق این نظر، ویرانی معبد موجب شد که شخینا به آسمان عزیمت کند. برعکس، عده‌ای نیز بر این عقیده‌اند که حتی زمانی که قوم اسرائیل گناه‌کار بود، شخینا با او بود و زمانی که به تبعید رفت، شخینا نیز با او به تبعید رفت (همان). برخی دیگر بر این عقیده‌اند که پس از ویرانی دوم معبد در سال ۷۰ میلادی، شخینا در بعضی کنیسه‌های مهم در بابل حضور یافت؛ طبق آن‌چه در تلمود بابلی (Megellah, 26a) بیان شده است، شخینا هر جا که قوم اسرائیل باشد حضور دارد و در آینده نیز وقتی این قوم نجات یابد، با ایشان خواهد بود. به بیان دیگر، هر چند ممکن است حضور الاهی یا شخینا برخی افراد را ترک گوید، هیچ گاه قوم اسرائیل را به تمامی، ترک نمی‌گوید (۸، ج۱، ص: ۲۳۶) و در صورتی که این قوم نیکوکار و پارسا باشد به سبب پارسایی‌اش، شخینا در میان قوم سکنی می‌گزیند و افراد قوم به سبب اعمالشان در کنف حمایت الاهی قرار می‌گیرند و خداوند به ایشان اذن می‌دهد که تولید مثل کنند و برکت یابند (۱۰، ص: ۱۱۲). از طرفی، شخینا نه تنها در میان قوم اسرائیل عموماً استقرار دارد، بلکه گروه‌های بسیار کوچک‌تر نیز بر حسب اعمال نیک یا بدشان، بر حضور شخینا تأثیر می‌گذارند. هر جا ده نفر برای عبادت جمع شوند و یا جایی که حتی یک نفر به آموزش تورات می‌پردازد، شخینا در آن‌جا حاضر است. هر که صدقه

دهد و یا هر عمل خیر دیگری به جا آورد و هر کس صیصیت[۹] را، که پوشیدن آن واجب است، بپوشد، سزاوار نیل به شخینا می‌شود. از طرف دیگر، متکبران و یا کسانی که مخفیانه مرتکب گناه می‌شوند، از محضر شخینا دور می‌شوند؛ شخینا هیچ‌گاه بر دیوانگان، کاهلان، بوالهوسان، سبک‌سران و یاوه‌گویان نازل نمی‌شود، بلکه فقط بر کسانی نازل می‌شود که فرایض دینی[۱۰] را از روی نشاط به جا آورند. هم‌چنین استهزاکنندگان، دروغ‌گویان، فحاشان، بدگویان و چاپلوسان هیچ‌گاه از حمایت شخینا برخوردار نمی‌شوند. وجود قاضی عادل موجب می‌شود شخینا بر همه‌ی قوم اسرائیل استقرار یابد، همان‌طور که وجود فرد ظالم، شخینا را از جامعه‌ی اسرائیل دور می‌کند (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۱).

گاه به جای شخینا، صفاتی هم‌چون حضرت قدوس[۱۱] یا رحیم[۱۲] برای اشاره به خداوند به کار می‌رود. برای مثال، تلمود در تفسیر آیه‌ی «از خدای خود یهوه تبعیت کنید» (تثنیه: ۵/۳) می‌نویسد: بشر چگونه می‌تواند از شخینا تبعیت کند؟ بلکه منظور آیه این است که انسان باید به اخلاق الاهی تخلق یابد و به صفات الاهی تشبه جوید (همان، ص: ۱۳۵۰). این‌گونه استفاده از شخینا به جای خدا، علاوه بر تلمود و مِیدراش، در ترگوم‌ها یا ترجمه‌های آرامی این دو، که در آن‌ها مشخصاً از اشارات انسان‌وارانگارانه‌ی موجود در کتاب مقدس اجتناب شده است، نیز دیده می‌شود، به ویژه، در ترگوم انقلوس[۱۳] که واژه‌ی آرامی ممرا[۱۴] به معنای کلمه، برای شخینا به کار رفته است. برای مثال، آیه‌ی «مروید زیرا خدا در میان شما نیست» (اعداد: ۲۴/۱۴) ترجمه شده: «زیرا شخینای خدا در میان شما نیست». و آیه‌ی «خدا به موسی فرمود: روی مرا نمی‌توانی دید. زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند» (خروج: ۲۰/۲۳) ترجمه شده است: «نمی‌توانی روی شخینای مرا ببینی»[۱۵] و آیه‌ی «تا نام خود را بر آن‌ها نهد» (تثنیه:۵/۱۲) ترجمه شده است: «تا شخینای خود، یعنی جلال خود، را در آن‌جا استقرار بخشد» (همان).

شخینا در تلمود بیشتر درباره‌ی روح القدس[۱۶] بیان شده است، از آن‌جا که هر دو برای بیان عباراتی به کار رفته‌اند که بر نزدیکی خداوند به قوم اسرائیل و عالم دنیا دلالت دارند و نیز درباره‌ی شخصیت‌های برجسته‌ای که از موهبت نبوت برخوردارند. در اوایل، شخینا بر پیام‌برانی که مخاطب روح القدس بودند، نازل می‌شده است (۸، ج۱۳، ص: ۲۳۷).

بدین ترتیب، در ادبیات تلمودی، افراد برخوردار از جذبه یا خریسمه[۱۷] در ارتباط با شخینا قرار دارند (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۱).

۱. ۱. معانی مجازی و تجسمات شخینا

هر چند شخینا در برخی عبارات تجسم می‌پذیرد، این عبارات را صرفاً باید بر معانی مجازی حمل کرد و به معنای تجسم آن به عنوان جنبه‌ای جدا از خداوند یا بخشی از

الوهیت، به هر معنا، تلقی نکرد، چه این کار با عقیده‌ی اکیداً توحیدی ربانیان یهودی که کبرای قضیه‌ی آن وحدت ذات الاهی است، سخت منافات دارد. بیش‌تر عباراتی در معرض این سوء تفسیرند که در آن‌ها از خداوند به گونه‌ای سخن رفته است که شخینایش را در میان قوم اسرائیل استقرار بخشیده است یا شخینا خود مورد خطاب خداوند قرار گرفته است و همه‌ی این مواردْ حاصل مجازگویی خاص خطابه است (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۱). با وجود این، حتی در تلمود و میدراش، شخینا تجسماتی چند پذیرفته است و همانند روح القدس غالباً به صورت نور یا آتش توصیف شده است: مثل آتشی که آتش را می‌خورد و یا نوری درخشنده‌تر از نور خورشید که از فراز آسمان بر فرد مؤمن می‌تابد (۸، ج۱۳، ص:۲۳۷). استعاره‌ی نور یکی از رایج‌ترین تصاویر در خصوص شخیناست، از این رو، ربانیان در تفسیر آیه‌ی «زمین با نور جلال خدا روشن شد»[۱۸] (حزقیال نبی: ۲/۴۳) گفته‌اند مراد از آنْ وجه شخیناست. فرشتگان آسمان و مؤمنان در عالم آخرت، در پرتو نور شخینا به سر می‌برند. ارتباط نور با شخینا رفته رفته بدین عقیده انجامید که شخینا نوعی ماده یا موجود نورانی مخلوق خداوند است؛ عقیده‌ای که نزد برخی از فیلسوفان یهودی قرون وسطا نیز دیده شده است، ولی باید در نظر داشت که تصاویر نور، درخشش، جلال، تشعشع و غیره، در اصطلاح دینی- عرفانی، عموماً مرتبط با امر قدسی[۱۹] است و الزاماً اشاره‌ای ظاهری و صوری به موجودی مستقل با هویتی نورانی ندارد (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۰).

یکی دیگر از کاربردهای مجازی شخینا، اضافه‌ی استعاری «زیر بال شخینا» است، که مجازاً به معنای حمایت و پشتیبانی است. برای مثال، گفته می‌شود که نوکیشان یهودی زیر بال‌های شخینا، یعنی تحت حمایت آن، به سر می‌برند و نیز بیان شده که موسی محفوف در بال‌های شخینا به مدفن خویش برده شد (همان).

چنان‌چه ملاحظه شد، کاربرد شخینا در ادبیات یهودی، همراه با نوعی توسع در معنا و مجازگویی است: از ارتباطی قدسی با خداوند، هم‌چون تجلی او بر کوه سینا یا حضور خوف‌برانگیزش در تکلم با موسی در خیمه‌ی مقدس تا این عقیده‌ی دنیوی که انجام فرایض دینی موجب قرب انسان به ساحت الاهی است، همه مشمول کاربرد واژه‌ی شخینا می‌شود.

جلال[۲۰] اصطلاح دیگری از شخیناست که گاه به جای خدا به کار می‌رود و گاه دربردارنده‌ی مفاهیمی جزیی برای اموری مجزا از الوهیت است و می‌تواند به صورت متعین[۲۱] یا نامتعین[۲۲] به کار رود. به هر حال، در الاهیات یهودی تأکید بیش از حد بر یک کاربرد ارائه شده از شخینا، جدای از دیگر موارد، درست نیست و کلاً لِحاظ آن در منظر گسترده‌ی زمینه‌های توحیدی یهودی، حایز اهمیت بسیار است. علاوه بر این، تلقی ربانیان از شخینا را می‌توان دیدگاهی اسطوره‌زدایانه دانست حتی اگر در ادبیات تلمودی، چنین

نگرشی را فقط یک نفر اظهار کرده باشد، چنان‌که ریوز[۲۳] معتقد است که شخینا هرگز نه به عالم فرودین تنزل کرد و نه بر موسی نازل شد و همواره در تعالی و علوّ خود باقی است (۷، ج۱۴، ص:۱۳۵۲).

۲. شخینا در فلسفه‌ی یهودی

همان‌طور که ملاحظه شد، در ادبیات متقدم یهودی، تلمود و میدراش، میان خداوند و شخینای او تفاوتی دیده نمی‌شود و واژه‌ی شخینا هیچ گاه بر هویتی جدا از وجود الاهی دلالت ندارد و به مثابه‌ی تجسمی[۲۴] متمایز از خداوند نیست (۱۱، ص: ۱۰۵). اما برداشت فلاسفه‌ی یهودی از مفهوم شخینا متفاوت است. بر خلاف ربانیان حکیم که عموماً شخینا را با حضور خدا و حتی خود خدا یکی می‌دانستند، فلاسفه‌ی یهودی قرون وسطی که دلواپس اجتناب از هر گونه تفسیر انسان‌وارانگارانه از مفهوم شخینا بودند، درصدد برآمدند که اثبات کنند شخینا نه بر خود خدا دلالت دارد و نه بر بخشی از ذات او، بلکه هویتی مستقل و مخلوق خداوند است. از جمله، سعدیا گائون[۲۵] بر این عقیده بود که شخینا همان خاود هشم[۲۶] است که در اثنای تجربه‌ی نبوت، به صورت واسطه‌ی میان خدا و انسان عمل می‌کند. او معتقد است که اصطلاح شخینا در تلمود، معادل اصطلاح جلالِ الاهی[۲۷] در عهد عتیق است و عبارت است از نوری مخلوق که هم‌چون واسطه میان خدا و انسان عمل می‌کند و گاهی به صورت انسان متمثل می‌شود. بدین سان، وقتی موسی تقاضا کرد که جلال الاهی را رؤیت کند، شخینا بر او متجلی شد و آن‌چه پیامبران در مشاهداتشان[۲۸] به صورت انسان می‌دیدند شخینا بود نه خدا. بدین ترتیب، سعدیا با تأکید بر این‌که شخینا مخلوق و مجزا از خداست، از هر نوع به مخاطره افکندن وحدت الوهی و مصالحه با انسان‌وارانگاری خدا اجتناب می‌کند.

یهودا هلوی[۲۹] در تفسیر شخینا به عنوان واسطه‌ی میان خدا و انسان، از سعدیا تبعیت می‌کند اما بر خلاف او، آن‌را موجودی نورانی و مخلوق نمی‌داند، بلکه با نفوذ الاهی[۳۰] یکی می‌شمارد. به عقیده‌ی یهودا، شخینا ابتدا در خیمه‌ی مقدس و سپس در معبد استقرار داشت و با ویرانی معبد و توقف نبوت، از ظهور ایستاد و با آمدن مِسیا[۳۱] (= منجی) باز خواهد گشت. یهودا قایل به دو شخینای متمایز از هم بود: شخینای مریی که در معبد جای داشت و توسط پیامبران رؤیت می‌شد و شخینای نامریی که روحانی و ناپیداست و با هر بنی اسرائیلی پارسا و پاک‌دل همراه است.

ابن میمون اندلسی[۳۲]، بزرگ‌ترین فیلسوف یهودی قرون وسطی با نظریه‌ی سعدیا، مبنی بر مخلوق و نور بودن شخینا، موافق است و آن را به عین جلال الاهی و یا نبوت مربوط

می‌داند. نزد او نبوت عبارت است از افاضه‌ای از جانب خداوند که به واسطه‌ی عقل فعال[۳۳] صورت می‌گیرد و قایل است که انسان توسط نوری که خداوند بدو افاضه می‌کند می‌تواند به خدا نائل شود؛ همان‌طور که مکتوب است: «ما با نور تو، تو را می‌بینیم». برخی از شارحان آرای ابن میمون قایلند که شخینا نزد او همان عقل فعال، آخرین عقل از سلسله عقول ده‌گانه است که پیامبران بدان مرتبط می‌شوند. ابن میمون در برخی عبارات، قائل به عینیت شخینا با خداوند، نه با موجود دیگری، شده است. برای مثال، بارگاه الاهی را در آیه‌ی ۲۴/۱۰ از سفر خروج، به معنای عرش الاهی گرفته است که شخینا، یعنی خداوند، بر آن جلوس کرده است (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۲).

۲. ۱. شخینا نزد فلاسفه‌ی جدید یهودی

نحمان کروخمال[۳۴] فیلسوف قرن نوزدهم، شخینا را نیرویی صرفاً روحانی می‌دانست و فلسفه‌ی تاریخ او، مطابق نظریه‌ی هگل، مبتنی بر این عقیده است که هر ملتی نیرویی روحانی دارد و یهودیان ناب‌ترین نیروی روحانی را دارا هستند، نیرویی برخاسته از روح مطلق[۳۵] که شخینا نامیده می‌شود. این عقیده در شرح این گفتار ربانیان است که قوم یهود هر جا آواره باشند، شخینا با آنان خواهد بود. هرمان کوهن[۳۶] از پیروان ابن میمون در قرن بیستم، قایل به مفهوم مجازی برای شخیناست و آن را سکون مطلقی می‌داند که بستر جاودانی جنبش و حرکت است.

مارتین بوبر[۳۷] و روزنتسوایگ[۳۸] فیلسوفان یهودی معاصر که شدیداً تحت تأثیر مکتب قبالا هستند، شخینا را در مفهوم قبالایی آن به کار می‌برند و برخلاف تلمودیان متقدم، با انسان‌وارانگاری[۳۹] مخالفتی ندارند. بوبر در عین حال که قایل به خدای متعالی است از خدای ساری در عالم خلقت نیز سخن می‌گوید و از اصطلاحات قبالایی، از قبیل مراتب[۴۰] و انوار[۴۱] (که همان سفیروت‌ها یا تجلیات الاهی‌اند)، بهره می‌جوید. شخینا نزد بوبر، مظهر الاهی تبعید یاجلای از وطن[۴۲] است که خود نماد آن واقعیتی است که قوم یهود، به‌رغم ذلتی که متحمل شدند، آن را ترک نگفتند. لحن روزنتسوایگ در این باره صریح‌تر است، ولی بر این عقیده است که شخینا پلی میان پدران و بازماندگان یا بقیه اسرائیل[۴۳] است(۸، ج۱۳، ص: ۲۳۶). از نظر او، فرود آمدن شخینا بر قوم اسرائیل و استقرار یافتنش در میان آنان، به مثابه‌ی انفکاکی است که درون خدا رخ داد؛ خدا نازل می‌شود، با قوم خود رنج می‌برد و هم‌چون آنان تبعید می‌شود. در نهایت خداوند است که بیش‌ترین رنج را متحمل می‌شود و نیز بازماندگان اسرائیل که در واقع حاملان رنج اویند. اما مهم‌ترین عقیده روزنتسوایگ این است که غرض از انجام فرایض دینی، اتصال خداوند با شخینای [دور افتاده از] خود است.

۳. شخینا در مکاتب عرفانی یهودی

عقیده به علوّ حق تعالی در عین سریان او در عالم وجود، از مشترکات بیش‌تر مکاتب عرفانی است. لازمه‌ی این تعالی اعتقاد به اصل واسطه میان خداوند و مخلوقاتش است که واسطه در خلقت نیز هست. در مکتب قبالا نیز اصلِ تعالی خداوند متضمن قول به واسطه‌ای میان او و مخلوقاتش است و این همان نقش شخینا در مکتب قبالاست: واسطه میان عالم الوهیت و عالم خلقت. بدین ترتیب، مفهوم شخینا که در فلسفه‌ی یهودی، نقشی نسبتاً فرعی داشت در ادبیات قبالایی و حسیدی، نقشی بسیار مهم ایفا می کند.

هرچند برحسب ترتیب تاریخی باید از مکتب قبالا آغاز کرد و سپس به حسیدیزم رسید، که یک قرن پس از آن و مقتبس از آن است، بنا به ملاحظاتی، از جمله گستردگی مفهوم شخینا در قبالا و وجوه چندگانه‌ی آن، در این‌جا، ابتدا شخینا در ادبیات حسیدی، بررسی می‌شود.

۳. ۱. شخینا در حکمت الاهی حسیدیزم

حسیدیزم[۴۴] در سه برهه از تاریخ یهودیت دیده می شود:

۱- حسیدیزم نخستین، که به گروهی از زاهدان یهودی در قرون اوّل تا سوم میلادی، اطلاق می‌شد، از جمله فِرَق یهودی مربوط به دوران تنائیم[۴۵] در عصر پس از اسارت، در ایام سلطه‌ی رومیان که گروهی از این زاهدان، در رکاب یهودا مکابی[۴۶] برای رسیدن به استقلال علیه سلاطین سلوکی قیام کردند (۵، ص:۳۶۳).

۲- حسیدیزم اشکنازی[۴۷]، به گروهی از حکمای الاهی یهودی گفته می‌شود که در قرون وسطی، دوازدهم تا سیزدهم، به ظهور رسیدند و خاستگاه اصلی‌شان آلمان بود.

۳- حسیدیزم بشتان[۴۸]، نهضتی که در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم میلادی در اروپای شرقی به ظهور رسید و تا قبل از پایان آن قرن، به صورت نیرویی عمده در عالم یهودیت معاصر درآمد و تا قرن بیستم باقی مانده است (۸، ج۶، ص: ۲۰۳).

در این‌جا، شخینا در حسیدیزم قرون وسطی بررسی می‌شود که اصول آن عمدتاً، برگرفته از عقاید فلاسفه‌ی یهودی قرون وسطی، به ویژه ابن میمون و عرفای مکتب قبالاست. حکمت الاهی حسیدیزم مبتنی بر سه اصل است که هر یک به نحوی، با شخینا مربوط است:

۱- خاود[۴۹] به معنای جلال الاهی یا صادر نخستین.

۲- کروب[۵۰]، کروبیان یا کروبیم[۵۱] گروه دوم از فرشتگانند که بعد از سرافیم[۵۲] قرار می‌گیرند و دارای بال‌هایی هستند که با آن‌ها از عرش الاهی محافظت می‌کنند.

۳- قدوسیت و عظمت الاهی[۵۳].

۳. ۲. شخینا در مقام لوگوس[۵۴] و واسطه در آفرینش

خاود یا جلال الاهی در حسیدیزم، به معنای وجه خالقیت خداوند نیست، بلکه به مفهوم مخلوق اوّل یا صادر نخست است که برگرفته از آرای سعدیاست. طبق نظر سعدیا، خداوند در نقش خالق، همواره ناشناخته باقی می‌ماند و جلال یا خاود را به صورت نوری مخلوق صادر می‌کند. جلالْ نوری عظیم است که شخینا نامیده می‌شود و همان روح القدس است. همین نور است که بر انبیای الاهی، هر یک به صورتی، نمودار می‌شود و خداوند از طریق آن با آنان سخن می‌گوید. تفاوت مهم میان مفهوم جلال نزد سعدیا و حسیدیزم، این است که سعدیا به طور خاص بر حادث و مخلوق بودن آن به عنوان حاصل نخستین مرحله‌ی خلقت تأکید دارد در حالی که نزد حسیدی‌ها، جلالْ قدیم و ازلی است و قبل از خلقت هفت روزه (= مرحله) وجود داشته است.

حسیدی‌ها مانند سعدیا، قایل به دو جلال‌اند: مریی و نامریی. یهودای حسیدی در *سفر جلال*[۵۵] میان این دو فرق نهاده و جلال نامریی را جلال ازلی یا قدیم[۵۶] نامیده است و آن را با شخینا که همان روح‌القدس یا روح اعظم است، یکی شمرده است. جلال ازلی عاری از شکل ولی دارای صداست. انسان نمی‌تواند مستقیماً با خداوند ارتباط یابد ولی با جلال الاهی می‌تواند. در حسیدیزم هر جا از خدا به شخینا تعبیر شده است مراد همین جلال ازلی است؛ از آن‌جا که میان تعاریف خداوند و شخینا وجوه مشترکی به چشم می‌خورد، برای مثال حضور مطلق و سریان در عالم یک بار به خدا نسبت داده شده و بار دیگر به شخینا، جلال نامریی گاه با مشیت الاهی[۵۷] یکی شمرده شده و زمینه‌ی ظهور نظریه‌ی لوگوس یا واسطه در آفرینش را فراهم آورده است. بدین سان، در کتاب یا *سفر حیات*[۵۸] مربوط به حدود ۱۲۰۰ میلادی، کاود عبارت است از مشیت الاهی، روح القدس و کلمه‌الله[۵۹] که در تمام عالم خلقت ساری است.

قرینه‌ی جلال نامریی یا باطنیْ جلال مریی یا ظاهری است. اولی عاری از شکل و نامتعین است، ولی دومی اشکال گوناگون و متغیر به خود می‌گیرد. جلال مریی در مشاهدات انبیا نشسته بر عرش مرکبه[۶۰] ظهور می‌کند و موضوع پیمایش‌های فضایی را در تفکر شییور قومد[۶۱]، در خصوص جسم یا پیکر شخینا، تشکیل می‌دهد. آن‌چه مهم است نقش جلال مریی در تشخیص مکاشفات شیطانی از مکاشفات رحمانی است؛ همان طور که یهودا حسیدی در شرح آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی یکی از آرای سعدیا، می‌گوید از طریق درک خاود یا جلال است که پیامبری درمی‌یابد که مکاشفه یا رویای او، منشئی الاهی دارد یا این‌که توسط شیاطین، که می‌توانند با انسان سخن گویند، فریفته شده است، چه آنان ناتوان از پدید آوردن پدیده‌ی جلال‌اند (۱۰، صص: ۱۱۱-۱۱۳).

همراه با مفهوم دووجهی جلال، اصل برجسته‌ی دیگری در حکمت الاهی حسیدیزم به چشم می‌خورد و آن عبارت است از کروب مقدس یا فرشته‌ی مقرب متجلی بر عرش مرکبه که سعدیا به آن اشاره‌ای نکرده است، ولی در برخی رسایل *مرکبایی* در دسترس حسیدی‌ها، از آن سخن رفته است. از آن‌جا که در مشاهدات حزقیال نبی، عموماً اشاراتی به جنود کروبیان دیده می‌شود، تصویر کروب به صورت فرشته‌ای متمایز و متعین احتمالاً به یکی از عبارات کتاب حزقیال باز می‌گردد که در آن‌جا، به صورت مفرد به کار رفته است: «پس برخاستم و به هامون رفتم و در حال، کروب را دیدم مثل جلالی که نزدیک نهر حابور دیده بودم و من به روی بر زمین افتادم».[۶۲] [بنابراین] کروب در حسیدیزم، همان جلال الاهی مورد اشاره سعدیاست که طبق نظر او، از شخینا یا جلال مریی صادر می‌شود و طبق نظر دیگران، حاصل فروزش عظیم شخینا است. حال آن‌که عرش جلال که کروب بر آن ظاهر می‌شود، از تابشی فروتر نشأت می‌گیرد. به هیچ وجه، محال نیست که کروب نشسته بر عرش در اصل چیزی جز لوگوس نباشد که تغییرِ صورت داده است. بدین ترتیب، کروبْ تجلی خاود یا جلال است. نه تنها کروب، بلکه نفس آدمی نیز از فروزش شخینا صادر می‌شود و از این روست که مرتبه‌ی نفس آدمی از فرشتگان برتر است. کروب می‌تواند به صورت فرشته‌ای شبیه انسان یا حیوان[۶۳] ظاهر شود، شکل انسانی آن همانی است که خداوند بشر را طبق آن آفرید (۱۰، ص: ۱۱۴).

۳. ۳. شخینا مظهر تقدس الاهی و قبله‌گاه نیایش

سومین مفهوم مهم در عرفان حسیدی، دو رکن متقابل قدوسیت و عظمت است که پدیدآورنده‌ی شرق و غرب الوهی‌اند و از آن تعبیر به سلطنت می‌شود. این خصوصیات، دست کم در نوشته‌هایی که ما از آن‌ها آگاهیم، صفات الاهی تلقی نمی‌شوند، بلکه تجسمات حاصل از جلال الوهی‌اند. قدوسیت همان جلال نامتعین است، حضور عینی خداوند در همه‌ی اشیا؛ اما در مورد شخینا، آن طور که در تلمود بیان شده است، موقعیت ذاتی شخینا در شرق است و قدوسیت نیز موقعیتی خاصاً شرقی دارد، این‌جاست که قدوسیت با عالم نور، که برترین عالم از عوالم پنج‌گانه است، یکی می‌شود. کلام خدا برخاسته از قدوسیت اوست و قدوسیت که در شرق است، بر عظمت که در غرب است، نور می‌تاباند؛ این دو از این حیث متفاوتند که قدوسیت هم‌چون ذات الاهی نامتناهی است، اما عظمت که به صورت پادشاه ظاهر می‌شود، محدود و متناهی است. از این رو، با جلال مریی یا کروب یکی دانسته شده است. بدین سان، در این نظام تفکر، خالق نامتناهیْ عاری از صفات که عبارت‌اند از اعتبارات و وجوه مختلف جلال، تلقی می‌شود.

از طرفی، نظریه‌ی ستایش در حسیدیزم، از اهمیتی خاص برخوردار است. الیعازر

ورمسی[۶۴] می‌گوید: خداوند نامتناهی و (در عین حال) همه‌ی اشیاست. بنابراین، اگر در مشاهدات انبیا، هیچ شکل و صورتی نپذیرد و هم‌چون پادشاهی بر عرش ظاهر نشود، آنان نخواهند دانست چه کسی را ثنا می‌گویند. از این رو، ثناگو در ثنایش، خدا را پادشاه می‌خواند در حالی که مقصود حقیقی‌اش متوجه موجود متجلی بر عرش نیست تا چه رسد به ذات خدای خالق که همان خدای نامتجلی است؛ بلکه مقصود او تقدس غیبی خداوند است، همان جلال نامتناهی و نامتعین. بدین ترتیب، در تعابیر الیعازر، شخینا قبله‌گاه نیایش و مقصود ستایش تعریف شده است. ساموئل بن کالونیموس[۶۵] در این باره چنین می‌گوید: مخلوقات، شخینا را می‌ستایند که خود نیز مخلوق است. ستایشی که مستقیماً متوجه ذات خالق باشد، با وجود نامتناهی بودن و حضور مطلق خدای تعالی، تنها در عالم آخرت میسَّر است؛ در عالم دنیا، ثنای ما متوجه شخینا یا خالق ماست، روح خدای حیّ و نیز متوجه قدوسیتش که تقریباً معادل است با لوگوس (۱۰، ص: ۱۱۶).

۳. ۴. شخینا در مکتب قبالا

اصطلاح قبالا[۶۶] مشتق از واژه‌ی عبری قبل[۶۷]، به معنای قبول و پذیرش است و به طور کلی، به عرفان یهودی از قرن دوازدهم به بعد اطلاق می‌شود و شامل و وارث سنن عرفانی یهودی پیش از خود یعنی مرکبه و هلاخوت[۶۸] است. هر چند نوشته‌های سری برخی مؤلفان قبالایی مربوط به قرن دوازدهم، در جنوب فرانسه یافت شده است (۸، ج۱۲، ص: ۱۱۷)، خاستگاه اصلی قبالا اسپانیا شمرده می‌شود که ملجأ و مرکز پرورش متفکران یهودی بود. عمده‌ترین آثار قبالایی عبارت‌اند از *سِفر بهیر*[۶۹] و کتاب *زوهر*[۷۰] که هر دو به معنای روشنایی و نور است.

مفهوم اصلی شخینا در مکتب قبالا، در نخستین نوشته‌ی آن، یعنی *سفر بهیر*، دیده می‌شود که در آن‌جا با تعابیری مثل ملکوت، ملکه و اصل مؤنث در عالم سفیروت[۷۱] توصیف شده است. این مفاهیم اولیه در محافل قبالایی اواخر قرون دوازدهم و سیزدهم، بسطِ بیشتری یافت و در آثار محافل گرونا[۷۲] و تألیف ابراهیم ابوالعافیه[۷۳] با مفاهیم فلسفی درآمیخت که بعدها به دست مؤلف کتاب *زوهر* و شاگردانش به ویژه یوسف گیکاتیلایی[۷۴] جمع‌آوری شد. مفهوم قبالایی شخینا از پایان قرن سیزدهم تا زمان اسحاق لوریا و شاگرد او، در صَفِد[۷۵] باقی ماند و از آن پس، در مکتب حسیدیزم، مورد تأکید قرار گرفت(۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۳).

بنا بر عقیده‌ی گرشوم جی. شولم[۷۶] عرفان‌شناس بزرگ یهودی، در اثر عظیمش *گرایش‌های عمده در عرفان یهودی*، شخینا در ادبیات عرفانی یهودی به عنوان نشانه‌ای از سریان خداوند در عالم خلقت عمل نمی‌کند، بلکه بیش‌تر یادآور عُلُوّ و تعالی الاهی از عالم

خلقت است، هر چند شولم ارتباط میان دو مفهوم تعالی[۷۷] و سریان[۷۸] را تصدیق می‌کند. به هر حال، در عرفان یهودی قرون وسطی شخینا عبارت است از واسطه‌ی میان خداوند تعالی که دور از دسترس و معرفت است و عالم فرودین که قلمروی مادی وجود است. در واقع، شخینا حایل میان دو عالم وحدت الوهی و تفریق خلقی است و محل اتصال این دو عالم (۸، ج۱۳، ص:۲۳۷). نام اختصاصی شخینا در عالم سفیروت یا تجلّیات الاهی، ملخوت[۷۹] است که پس از آن، عالم مُلک یا دنیا قرار دارد. نقش شخینه در مکتب قبالا، قابل مقایسه است با نقش فرشتگان در مکتب مرکبه و هم‌چنین با نقش دمیورژ[۸۰] که خالق یا واهب الصور است و در این مکتب، در مقابل حق تعالی[۸۱] قرار دارد (همان).

۳. ۴. ۱. نمادهای شخینا در مکتب قبالا: مکتب قبالا مشحون از نمادهایی است که بر مفهوم شخینا دلالت می‌کند و شولم در کتاب درباره‌ی قبالا و نمادهایش، به تفصیل، درباره‌ی آن‌ها سخن گفته است. در این‌جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۳. ۴. ۱. ۱. تورات و جامعه‌ی اسرائیل: در ادبیاتِ قبالایی، نوعی توازی و تناظر میان تورات و جامعه‌ی اسرائیل به عنوان دو نماد عمده‌ی شخینا، به چشم می‌خورد. «آنان تورات را هم‌چون انسانی فرض می‌کنند که دارای سر، بدن، قلب و سایر اعضاست، درست مثل جامعه اسرائیل». توازی میان این دو منظومه‌ی عرفانی، یعنی تورات و اسرائیل، را برای نخستین بار، مؤلف زوهَر، تیکیوم[۸۲]، ترسیم کرد. در این کتاب، منظومه‌ی عرفانی تورات که تجسم نام خداست با پیکره‌ی عرفانی جامعه‌ی اسرائیل، که پیروان مکتب قبالا آن را نه تنها نظام تاریخی قوم یهود بلکه نماد درونی شخینا تلقی می‌کنند، ارتباطی متقابل می‌یابند به گونه‌ای که اعضای این جامعه همان‌طور که بایسته است، اعضای شخینا هستند (همان). «و شخینا در جامعه‌ی اسرائیل که حیات دنیویش منعکس‌کننده‌ی نظم نهانی قانون جهانی مُنَزل در تورات است، حضوری بی‌واسطه دارد زیرا جامعه‌ی زمینی اسرائیل بر طبق صورت مثالی[۸۳] اتحاد عرفانی اسرائیل، که همان شخیناست، شکل گرفته است و هر آن‌چه توسط فرد یا جامعه در ساحت دنیوی صورت گیرد به نحو عینی در ساحت فراتر، انعکاس می‌یابد یعنی در آن واقعیت برتری که از خلال اعمال انسان می‌درخشد» (۱۱، ص: ۴۴).

از طرف دیگر، در الاهیات قبالا، شخینا اصل و مبدأ الاهی قوم اسرائیل است و با اعمال خیر یا گناه هر فرد یهودی و قوم یهود، عموماً، زیادت یا نقصان می‌پذیرد. از سوی دیگر، هر چه بر شخینا در ارتباط با دیگر جلوه‌های الاهی (دیگر سفیراها) یا در ستیز با نیروهای شر می‌گذرد، در وضعیت قوم اسرائیل در عالم دنیا انعکاس می‌یابد. تلاوت تورات و انجام نیایش، فرد یهودی را به شخینا نزدیک می‌کند، زیرا شخینا خود مظهر تورات شفاهی یا شریعت نامکتوب[۸۴] است (۱۰، ص: ۲۳۳).

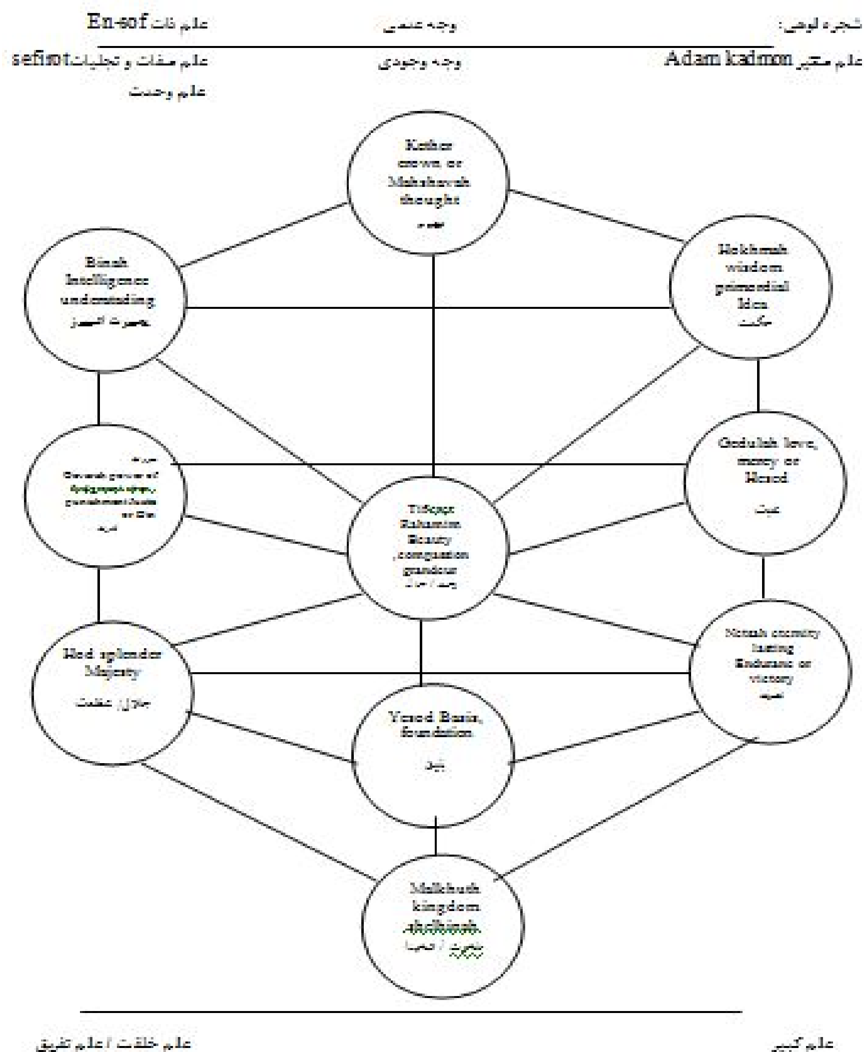
۳. ۴. ۱. ۲. بهشت تورات و مغز آن: طبیعی است که مفاهیم مختلف در مکتب قبالا هم‌چون دیگر مکاتب عرفانی، رنگ و بوی عرفانی بیابند و معانی تأویلی پذیرند، از جمله، شخینا که مؤلف تیکیوم آن را به عنوان دهمین و آخرین سفیرا، همراه با تورات در تمامی جلوه‌هایش، مشتمل بر تمام معانی و بطون تورات می شمارد و بهشت تورات[۸۵] می‌نامد و همانند موسی لئون[۸۶] آن را با مفهوم گردو[۸۷] مرتبط می‌نماید: شخینای در تبعید بهشت نامیده می‌شود، از آن رو که محفوف به بطون چهارگانه تورات و خود مغز آن یا درونی‌ترین لایه‌ی آن است و بر این اساس، گردو نامیده می‌شود، درست همان‌سان که سلیمان پادشاه آن گاه که به بهشت گام نهاد گفت: «به باغ درختان گردو فرود آمدم» (غزل غزل‌ها: ۱۱/۶) (۱۱، ص: ۵۸).

۳. ۴. ۱. ۳. شخینا نبردگاه نیروهای خیر و شر: بیش‌تر نمادهای متنوع شخینا به وجوه ارتباط آن با سفیراهای مافوقش اشاره دارد؛ از جمله، نماد ماه (که از خود نوری ندارد) و نمایان‌گر نوع ارتباطش به عنوان نزدیک‌ترین سفیرا به عالم مخلوقات با آن‌هاست و نزدیکی یا دوری او را از سفیرای مذکر فراتر از او نشان می دهد. شخینا نزدیک‌ترین نیروی الاهی به عالم مخلوقات است و نور الاهی حافظ این عالم توسط شخینا بر این عالم می‌تابد و فرشتگان عالم مرکبه همه خادم اویند. شخینا همان نیروی الاهی است که بر پیامبران ظاهر و نازل می‌شود، هر چند قوای فراتر از او نیز گاه در این ظهور مشارکت می‌جویند. شخینا هم‌چنین غایت و مقصود عارفی است که در پی اتصال با دوقوت[۸۸] یا قوای الاهی است و اوّلین منزل از این اتحاد عرفانی است. در برخی نمادها، شخینا نبردگاه نیروهای خیر الاهی و شرّ شیطانی است، زیرا به علت تأنیث و قرابتش به عالم مخلوقات، نخستین آماج نیروهای شیطانی است. اگر نیروهای شرّ با جوهر خاص خود بتوانند بر شخینا فایق شوند، انسجام و وحدت نیروهای الاهی در هم خواهد شکست و این فروپاشی به پیروزی خصمانه‌ی نیروهای شر خواهد انجامید. در نتیجه، وظیفه‌ی انسان و سفیراهای مافوق، حمایت از شخینا در برابر توطئه‌ی شیطان[۸۹] است (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۴).

۳. ۴. ۱. ۴. شخینا در عالم سفیروت: طبق آن‌چه در کتاب *زوهَر*، مربوط به قرن سیزدهم میلادی، و در متون قبالای نخستین بیان شده است، خلقت توسط سفیروت یا تجلیات ده‌گانه‌ی الاهی صورت می‌گیرد که خود از ذات غیبی الوهی یا *اِن سوف*[۹۰] صادر می‌شوند (۸، ج۱۳، ص: ۲۳۷). ذات اقدس الاهی در مکتب قبالا، دارای دو وجه است: «وجه عدمی» یا ذات غیبی که نامتناهی و ناشناختنی است. وجه دیگر «وجه وجودی» است که چیزی جز وجه عدمی در حالت ظهور و تجلی نیست (۳، ج.۱، ص ۱۷۶). این وجه دارای جلوه‌های ده‌گانه‌ای است که به هر یک از آن‌ها سفیرا[۹۱] و به مجموعه‌ی آن‌ها سفیروت

گفته می‌شود. وجه وجودیْ همان آدم قدیم یا قدمون[۹۲] یا انسان ازلی[۹۳] است که صورت متجلی الاهی است و در حقیقت، اسم اعظم الاهی در مقام ظهور خلقی اوست. شش سفیرا از هفت سفیرای آخر که خود از سفیرای سوم صادر می‌شوند، در حقیقت، مظاهر اعضای بدن آدم ازلی‌اند (۱۱، ص: ۱۰۵).

نموداری که در ذیل می‌آید به خوبی نحوه‌ی صدور سفیراها و ارتباط آن‌ها را با یک‌دیگر نشان می‌دهد:



برخی از سفیراها مذکر و برخی مؤنث‌اند. نهمین سفیرا یسود[۹۴] یا بنیان، قوه‌ایست مذکر که اساس حیات به‌طور کلی است و در ازدواج مقدس[۹۵]، یا اتحاد مقدس میان اصل مذکر و مؤنث، زوج شخیناست. شخینا یا ملکوت دهمین و آخرین سفیراست که تمام آثار و خصوصیات دیگر سفیراها را در خود دارد و نور الوهی را از آن‌ها دریافت می‌کند و به مخلوقات می‌رساند. شخینا دیگر نمایان‌گر عضوی از انسان ازلی نیست بلکه مکمل جهانی و مکمل اصل مذکر است که گاه عنوان مادر، گاه همسر و گاه دختر می‌پذیرد و به صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود (۱۱، ص: ۱۰۵).

۳. ۴. ۲. شخینا مظهر وجه تأنیث در خداوند: شخینا در مکتب قبالا، به صورت اصلی مؤنث و تقریباً نیمه‌مستقل در درون خداوند ظاهر می‌شود. چنین استقلالی تا حدی، در سومین سفیروت، یعنی حکمت[۹۶]، که قوه‌ای خلّاقه و اصل یا مادر شخیناست نیز قابل تشخیص است. نوعی تصور اسطوره‌ای از اصل مؤنث شخینا به عنوان پیش‌قراول آفرینشِ الاهی، در میان عوام یهود، رواج بسیار داشت و وجه تأنیث شخینا در ادبیات یهودی، در دو نماد عمده به روشنی نمود یافت: عینیت آن، از یک سو، با کلیسای آسمانی و، از سوی دیگر، با نفس انسانی. این دو عقیده در کتاب *بهیر* و هم‌چنین تلمود و میدارش، به صورت تصوری از جامعه‌ی اسرائیل، که برگرفته از مفهوم مسیحی کلیسای آسمانی است، ظاهر می‌شود ولی در مفهوم تشخص‌یافته‌ی اسرائیل تاریخی و واقعی، و شخینا در این معنا، به کلی با خداوند متفاوت است. تفسیر تمثیلی غزل غزل‌ها، که به ارتباط میان خداوند و کلیسای آسمانی یهود بازمی‌گردد، از دیرباز با قبول عام یهودیان مواجه بوده است ولی اشاره‌ای مبتنی بر اعتقاد به تحول کلیسای آسمانی به قوه‌ای از قوای الاهی و یا تجسمات الوهی، در این تفسیر دیده نمی‌شود. عینیت کلیسای آسمانی با شخینا در هیچ جای ادبیات تلمودی، به چشم نمی‌خورد اما در مکتب قبالا، دقیقاً همین عینیتْ نمادگرایی تأنیث را وارد قلمروی الوهی می‌کند و به دلیل آن است که در تفسیر تلمودی از غزل‌غزل‌ها، هر جا از جامعه‌ی اسرائیل به عروس یا دختر تعبیر شده، در قبالا، به شخینا تبدیل شده است (۱۱، ص: ۱۰۶).

۳. ۴. ۳. تحلیل وجه تأنیث در وجود الاهی: حضور اصلی زنانه یا تأنیث در نظام الوهیت، در بیش‌تر ادیان به ویژه، در عرفان آن‌ها، به نوعی قابل شهود است.[۹۷] سوفیا یا حکمت یکی از عناصر اصلی در عرفان گنوسی است که مشابه آن را در دیگر مکاتب عرفانی می‌توان یافت. «فرمان پاپ پاپیوس هفتم[۹۸] در سال ۱۹۵۰ میلادی، مبتنی بود بر اعلام عروج مریم باکره و این اصل جدید دینی تصدیق می‌کند که مریم به عنوان عروس در حجله‌ی آسمانی با پسر و به عنوان سوفیا یا حکمت با پروردگار متحد گشته است» (۶، ص

۲۰۸). شولم در کتاب *گرایش‌های عمده در عرفان یهودی*، حضور این اصل مؤنث را در عرفان یهودی به صورت شخینا، بررسی و تحلیل می‌کند و یادآور می‌شود که «هر چند در اشارات بی‌شمار تلمود و میدراش به شخینا اشاره‌ای به اصل تأنیث خداوند دیده نمی‌شود، اصطلاحاتی هم‌چون شاه‌زاده ماترون[۹۹]، ملکه و عروس بر این مفهوم دلالت می‌کنند و درست است که این اصطلاحات بیش‌تر در اشاره به ارتباط جامعه‌ی اسرائیل با خداوند به کار رفته است و هیچ دوگانگی میان شخینا به عنوان اصلی مؤنث، در مقابل قدوس (ستوده باد نام او) به عنوان اصلی مذکر در خداوند، در این دو کتاب دیده نمی شود، اما پیش‌درآمدی بودند برای یکی از مهم‌ترین و پایدارترین نوآوری‌های مکتب قبالا، یعنی تلقّی شخینا به عنوان وجه تأنیث خداوند که یکی از عقاید عمده‌ی نظام تفکر قبالایی است. شولم هم‌چنین به اقتباس کتاب *بهیر* از منابع گنوسی نخستین اشاره می‌کند و این‌که قبالاهای نخستین با تفکرات گنوسی درباره‌ی آئون‌های[۱۰۰] مذکر و مؤنث که عبارت‌اند از قوای الاهی تشکیل‌دهنده‌ی ملأ اعلی یا کمال الاهی[۱۰۱]، آشنا بوده‌اند». در برخی آرای گنوسی، سوفیای فرودین، آخرین آئون در لبه‌ی ملأ اعلی، نماینده‌ی دختر نور است که در ورطه‌ی مادّه به دام افتاده و شبیه و متناظر است با شخینا به عنوان آخرین سفیرا، به صورت دختری که هر چند زادگاهش نور است، به آوارگی در سرزمین‌های دوردست محکوم است (۱۰، صص: ۲۲۹-۲۳۰). تبعید شخینا از خانه‌اش که نماد دورافتادگی او از اصل الوهی است، موضوع گفتاری دیگر است. در این‌جا، باید دانست که دواعی گوناگون دیگری به تکمیلِ تصویر شخینا، بدان گونه که در مکتب قبالا ترسیم شده است، مدد می‌رساند و چهره‌های گوناگونی را از تأنیث او ارائه می‌دهد که از همه مهم‌تر، اتحاد او با جامعه‌ی اسرائیل، نوعی کلیسای نامریی است و در عین حال، نمایان‌گر نظریه‌ی عرفانی «اسرائیل در سعادت» یا در اتحاد با خداوند است. بنابراین، شخینا همواره در رنج است و در تبعید؛ صرفاً ملکه یا دختر یا عروس خداوند نیست، بلکه او مادر هر فرد اسرائیلی است. او راخائل[۱۰۲] حقیقی گریان برای فرزند خویش است. از طرف دیگر، در قبالای متأخر از شخینای گریان در تبعید، که عین عبارتی از زُهَر است، به زیباروِیِ نابینا تعبیر شده که از فرط گریه بنیایی‌اش را از دست داده و روشن‌بینان[۱۰۳] قبالایی او را به صورت بانویی گریان مشاهده می‌کنند، همان‌طور که ابراهیم هلوی[۱۰۴] شاگرد موسی لوریا در سال ۱۵۷۱ میلادی، در اورشلیم، شخینا را در کنار دیوار ندبه به صورت زنی سیاه‌پوش و گریان دید که از فراق همسر دوران جوانی‌اش می‌گریسته است (همان). فرقت شخینا مراسم و آیین‌های سوگواری خاص خود را دارد که در آینده بیان خواهند شد.

۳. ۴. ۴. شخینا «منِ» الاهی و جای‌گاه سکونت نفس انسانی: شولم برای یافتن

ریشه‌ی تبدلی که در بحث تأنیث بدان اشاره شد، به تحلیلی روان‌شناسانه دست می‌زند و نماد دیگری از شخینا را در ادبیات نمادگرای قبالا، به ما می‌شناساند که عبارت از نفس آدمی است. او می‌گوید: «من معتقدم که ناممکن است بتوان گفت عامل اصلی در این تغییر چه بوده؟ آیا رقابتی توسط قبالاها درباره‌ی عقیده به اصل تأنیث و یا عینیتی روشن‌گرانه از تصورات متباین پیشین در باب کلیسای آسمانی و شخینا و یا تعبیرات خاص یهودیت در بسیاری از مفاهیم عرفانی گنوسی است که به سنت یهودی راه یافته است؟ من در این‌جا، قادر به تمییز میان روندهای تاریخی و روان‌شناسی نیستم، اما عنصر سومی نیز هست، نماد شخینا به مثابه‌ی «نفس»؛ قلمروی شخینا به عنوان جای‌گاه نفس انسانی مفهومی کاملاً نو است که در کتاب‌های *بهیر* و *زوّهَر* به چشم می خورد. پیش از این، «عرش الاهی» برترین سکنای شناخته‌شده برای نفس آدمی در نظام‌های تفکر یهودی بود. این عقیده که نفس آدمی از ساحتی مؤنث در درون خداوند نشأت می‌گیرد، در روان‌شناسی قبالا حایز اهمیتی بسیار است (۱۱، ص: ۱۰۶). ارتباط میان نفس و شخینا در قبالا، بدین حقیقت باز می‌گردد که شخینا در واقع، خویش‌تن یا «من» الاهی است. هر گاه خداوند به خود می‌گوید «من» مراد شخیناست، چه این‌که خداوند در ژرف‌ترین و نهانی‌ترین تجلی خویش، آن گاه که عزم صدور خلقت می‌کند، «او» نامیده می‌شود و آن گاه که در تجلی کامل از وجود، فیض و رحمتش قابل درک و در نتیجه، قابل وصف می شود، «تو» خوانده می‌شود. اما در برترین تجلی، آن‌جا که تمامیت وجودش بیان نهایی را در جامع‌ترین مظاهر خود می‌یابد، «من» خوانده می‌شود و این مرحله‌ای است از تفرّد[۱۰۵] حقیقی که خداوند در آن، مانند یک فرد به خود می‌گوید «من». این «من» الاهی طبق عقیده‌ی متألّهان قبالا، شخیناست، و این از عمیق‌ترین نظریات آن‌هاست (سریان خداوند در سراسر خلقت) و این همان نقطه‌ای است که انسان در آن، به درکی عمیق از خویشتن خویش نایل می‌شود و از حضور خداوند آگاه می‌شود و در این‌جاست که انسان ایستاده بر دروازه‌ی آستان الوهیت در ژرف‌ترین ساحت‌های الوهی، در «تو» و «او»ی الاهی و در اعماق عدم، سیر می‌کند (۱۰، ص: ۲۱۶).

۳. ۵. چهره‌ی ترسناک و سوی شرّ شخینا

شخینا چه به صورت اصلی مؤنث و چه به مثابه‌ی نفس انسان، چهره‌ای ترسناک و مخوف نیز دارد، تا آن‌جا که همه سفیراهای پیش از او در او مندرج‌اند و تنها توسط او می‌توانند بر عالم تأثیر نهند. دو قوه‌ی رحمت[۱۰۶] و قدرت[۱۰۷] متناوباً تحت تأثیر اوی‌اند که خود این چنین منفعل است و از خود چیزی ندارد. قوه‌ی قدرت در خداوند سرچشمه‌ی شر، به عنوان یک واقعیت ماوراءالطبیعی، است؛ چنان‌که گفته‌اند شرْ حاصل رشد بیش از حد این قوه است و عبارت است از حالاتی از این عالم که شخینا در آن‌ها مغلوب سفیرای قدرت

شود و این حالات که زاده‌ی قدرت‌اند، خود مستقل شوند و از بیرون به شخینا هجوم برند، حالتی که در *زوهَر* چنین وصف شده است: شخینا بارها قوای دیگر را آزموده و شرْ سوی تلخ و در نتیجه، وجه ظلمانی اوست و تصادفی نیست که درباره‌ی آن، نماد ماه کهن‌سال رو آمده و با توجه به همین جنبه است که شخینا «درخت مرگ»[۱۰۸] است که شرورانه از «درخت حیات»[۱۰۹] قطع شده است و این در حالی است که وجه غالب شخینا مادر مهربان اسرائیل است و در این جنبه، در واقع، وسیله‌ای برای قوه‌ی قدرت و مجازات می‌شود. باید تأکید کرد که این وجه شرورانه شخینا به عنوان مادر فرودین[۱۱۰]، در سفیرای سوم، که اصل شخینا و مادر فراتر[۱۱۱] است به ظهور نرسیده است.

۳. ۶. رمز تأنیث و تغزل در ادبیات عرفانی

چنان‌چه ملاحظه شد، در عالم نمادین *زوهَر*، تصویری نو از شخینا به عنوان نماد زنانگی[۱۱۲] ابدی، منزلتی بسیار مهم دارد که با نام‌ها و تصاویر متنوعی ظاهر می‌شود و نشان‌گر ساحتی است که در وهله‌ی نخست در مراقبه بر عارف آشکار می‌شود و به منزله‌ی ورود به مرتبه‌ی بطون خداوند است. مرحله‌ای که *زوهَر* اصطلاح راز ایمان[۱۱۳] را برای آن به کار برده است، به معنای قلمرویی که اثرش تنها بر آنان آشکار می‌شود که به سرسپردگی کامل روحی نایل شده‌اند (۱۰، صص: ۲۲۹-۲۳۰).

از طرف دیگر، شولم معتقد است که اعتقاد به اصل تأنیث جدای از مسیحی بودن آن اصالتاً مربوط به فضای استثنائات[۱۱۴] خاص ادبیات عرفانی است که مملو از تصاویر عاشقانه یا تغزل است، تا جایی که ارتباط با خداوند نیز غالباً به مثابه‌ی عشقی آتشین میان روح و خدا وصف شده است. شولم در ضمن، یادآوری می‌کند که این تعبیر خاص از ارتباط انسان با خدا در اسناد کهن قبالایی، به ویژه اسپانیایی، به دشواری نقشی ایفا می‌کند، زیرا قبالاهای نخستین هیچ گاه «غزل غزل‌ها» را به مثابه‌ی مراوده میان روح و خداوند، یعنی توصیفی تمثیلی[۱۱۵] برای بیان راه وصول به اتحاد عرفانی[۱۱۶]، تفسیر نکرده‌اند و برای نخستین بار، توجه مکتب قبالای صفد[۱۱۷] به این مسأله جلب شده است. شولم می‌افزاید که رابطه‌ی عاشقانه میان خدا و انسان بدان صورت که در عرفان مسیحی به چشم می‌خورد در عرفان یهودی وجود ندارد، زیرا در عرفان یهودی، هر چند عشق به خدا بیش‌ترین اهمیت را دارد اما علاوه بر این‌که مسأله دوسویه است، یعنی عشق و خوف با هم در آمیخته است و هر چند خوف در عمیق‌ترین حالت با عشق در ناب‌ترین صورت یکی است، با این همه، به صورت عشق فرزند به پدر توصیف می‌شود و از عروج روح به برترین ساحت سخن می‌گوید تا بدان‌جا که در نهایت به بستر عشق اندر می‌شود و آخرین حجاب فرو می‌افتد و روح خالص و بی‌تعین در پیش‌گاه خالق خویش می‌ایستد. اما این بستر، بر خلاف تصور عرفان

مسیحی، حجله‌ی عروسی و این اتحادْ وصلت مقدس یا زفاف روحانی نیست (۱۱، ص: ۲۲۶). آری، در عرفان قبالا، وصلت به گونه‌ای دیگر و عروس کس دیگری است. در این‌جا، عروس شخیناست که به ازدواج مقدس با داماد خود نایل می‌شود.

۳. ۶. ۱. سرّ جنسیّت و اتحاد مقدس در خداوند: بدین ترتیب، مکتب قبالا که در همه‌ی موارد دیگر، از به کار بردن تصویرپردازی جنسی[۱۱۸] میان خدا و انسان اجتناب می‌ورزد، وقتی به توصیف ارتباط خداوند با خودش در عالم سفیروت می‌پردازد در استفاده از آن کم‌ترین تردیدی نشان نمی‌دهد و سرّ جنسیّت[۱۱۹] بدان سان که بر قبالاها نموده شده است، از معنایی سخت عمیق برخوردار است. این سرّ وجود آدمی نزد آن‌ها چیزی نیست جز نماد و رمز عشق میان «من» و «تو»ی الاهی، یعنی میان حضرت قدوس (که فرخنده باد نام او) و شخینایش به صورت اتحاد مقدس[۱۲۰] میان پادشاه و ملکه، عروس و داماد آسمانی، و یا چندین نماد دیگر، که هر یک بیان‌گر واقعیت اصلی در کل سلسله‌ی تجلیات الاهی در عالم غیب است، اتحادی در درون خداوند، میان وجه فاعل و منفعل (والد و والده)، میان قوه‌ی مولد[۱۲۱] و زاینده[۱۲۲]، اتحادی که منشأ و منبع حیات و سعادت دنیوی است (همان، ص: ۲۲۷).

اصل مذکری که شخینا به عنوان اصل مؤنث با او متحد می شود، پادشاهی که شخینای ملکه با او ازدواج می کند، یسود یا بنیان، سفیرای نهم و ماقبل و مافوق شخیناست و انوار سفیراهای بالاتر از طریق او، به شخینا سرازیر می‌شود و از آن به قوه‌ی خلّاق و فعّال حیات پویا در عالم تعبیر می‌شود و از ژرفنای نهان اوست که حیات الوهی در فعل خلّاقانه‌ی عرفانی افاضه می‌شود. گاهی هم این اصل مذکرْ رحمت بیان شده که سفیرای مافوق بنیان است (همان).

۳. ۶. ۲. ازدواج رمز اتحاد و اتحاد حاصل معرفت: مکتب قبالا، برخلاف سایر مکاتب عرفانی، که زهد و ریاضت را تبلیغ و تمجید می‌کنند و روابط عاشقانه[۱۲۳]را به ارتباط میان خدا و انسان اعتلا می‌بخشند, زهد را رد می‌کند و ازدواج را نه به عنوان اعطایی برای ضعف بشر، بلکه به عنوان یکی از مقدس‌ترین اسرار تلقی می‌کند. هر ازدواج راستینْ درکی نمادین از اتحاد خداوند با شخیناست. یوسف گیکاتیلایی در حوزه‌ی اتحاد مرد با همسرش، تفسیری مشابه با معنای عرفانی آن ارائه داد که بعدها به نحمانیدس[۱۲۴] نسبت داده شد. قبالاها از این عبارت سفر پیدایش: «آدم همسر خویش را شناخت» (پیدایش: ۱/۴) این نتیجه را می‌گیرند که شناخت و معرفت[۱۲۵] همواره به معنای درک اتحاد است. حال چه اتحاد میان حکمت[۱۲۶] و بصیرت[۱۲۷]، دو سفیرای نخست، و چه میان پادشاه (بنیان) و شخینا. بدین‌سان در این نظام نو تفکر عارفانه، معرفت از کیفیت تصعیدیافته‌ی عاشقانه‌ای

برخوردار می‌شود که در بیش‌تر نوشته‌های قبالایی، بر آن تأکید شده است (۱۰، ص: ۲۳۵).

۳. ۶. ۲. موسی در وصال با شخینا: تنها یک مورد است که *زوهَر* در اصطلاح نمادگرایی جنسی، به ارتباط یک موجود فانی با الوهیت، که در این‌جا دقیقاً منظور شخیناست، اشاره می‌کند. این استثنا موسی است، آن مرد خدا که تنها درباره‌ی او، آن هم با عباراتی شایان توجه آمده است که به مصاحبت با شخینا نایل شد. در این‌جا، ارتباط مداوم با خداوند استثنائاً با اصطلاح وصلت عرفانی میان موسی و شخینا بیان شده است (همان، ص: ۲۲۶). طبق گفته‌ی خاخام‌ها، شخینا اختصاصاً با موسی ارتباط نزدیکی برقرار ساخت؛ از کودکی تا بلوغ همراه او بود و مدام با او سخن می‌گفت[۱۲۸]؛ در نتیجه، موسی از همسرش جدا شد تا همواره برای شخینا آماده باشد (۸، ج۱۳، ص: ۲۳۷). موسی لئون از برخی عبارات میدراش، که پایان ارتباط جنسی میان موسی و همسرش را، پس از آن‌که مورد لطف و مراوده رویاروی خداوند (=شخینا) قرارگرفت، بیان می‌کند، این نتیجه را می‌گیرد که وصال میان موسی و شخینا جای‌گزین ازدواج دنیوی او شده بود (۱۰، ص: ۲۳۶).

۴. ۶. اسطوره‌ی فراق شخینا و مفهوم عرفانی آن

چنان‌که ملاحظه شد، تبعید شخینا نخستین بار، در تلمود مطرح می‌شود و به این امر بازمی‌گردد که بنی اسرائیل هر جا به تبعید رفتند، شخینا نیز با ایشان همراه بود و این صرفاً بدین معناست که در تبعید هم حضور خداوند همراه قوم اسرائیل است. اما تبعید شخینا در مکتب قبالا، بدین معناست که بخشی از خداوند از او دور مانده است. مفهوم جدایی روح از موطن الاهی موضوعی است که نه تنها در میان گنوسی‌ها[۱۲۹]، بلکه در بسیاری از ادیان یافت می‌شود و در قبالا، با اسطوره‌ی تبعید و فراق شخینا درآمیخته است. این فراق گاه، به صورت جدایی ملکه یا شاه‌زاده از همسر یا پدرش بیان شده است و گاه، به صورت مغلوب شدن شخینا توسط نیروهای شیطانی آن سوی عالم که به قلمروی او راه یافته‌اند (۱۱، ص: ۱۰۷).

در ابتدا، وحدت بین ان سوف و شخینا کامل بود. هیچ چیز وجود نداشت که پیوند نزدیک خدا با جهان آفرینش او را برهم زند. اما به واسطه‌ی گنه‌کاری انسان که با عصیان و نافرمانی آدم آغاز شد، انسان از مبدأ آغازین فعل خداوند دور شد. وحدت کامل از هم گسیخته شد و شکاف در این وحدت، موجب ظهور شر و فساد در عالم گردید و نظم جهان دست‌خوش آشفتگی گردید. گفته می‌شود شخینا از آن پس، در تبعید به سر می‌برد و به جای نفوذ و انتشار در سراسر عالم، با حضور بی‌واسطه و سرشار از خیر خود، تنها این‌جا وآن‌جا، در افراد و جوامع یا مکان‌های خاص، یافت می‌شود ۲، صص ۲۸۷- ۲۸۸).

درباره‌ی چگونگی وقوع این فراق و نقش آدم در پیدایش این شکاف در عالم الوهیت، چنین آمده است: «سفیراهای میانی و آخرین به صورت درخت حیات و درخت معرفت، بر آدم ظاهر شدند و آدم به جای حفظ وحدت نخستین آن‌ها و در نتیجه، یک‌پارچه ساختن قلمروی حیات و معرفت و ارمغان نجات برای عالم، آن دو را از هم جدا کرد و ذهنش را متوجه ستایش شخینا ساخت بی آن‌که اتحاد او را با سایر سفیراها دریابد و بدین ترتیب، آدم جریان حیات را که از ساحتی به ساحت دیگر جاری بود قطع کرد و تفریق و تجزیه را به عالم آورد؛ از آن پس، شکافی اسرارآمیز در عالم الوهی، پدید آمد؛ شکافی در حقیقت، نه در ذات الوهیت بلکه در حیات و فعل آن؛ و حقیقت این نظریه منجر به پدید آمدن مفهومی شد که قبالاها از آن به فرقت یا «تبعید شخینا»[۱۳۰] تعبیر می‌کنند»(۱۰، ص: ۲۳۲). تو گویی، این ابیات حافظْ ترجمان حال شخیناست:

طایر منزل قدسم چه دهم شرح فراق — که در این دام‌گه حادثه چون افتادم

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود — آدم آورد در ایـن دیـر خـراب آبـادم

تأثیر گناه آدم در درهم شکستن وحدت و نادیده گرفتن اتحاد سفیروت بود. همان طور که می‌دانیم، گناه آدم به ویژه، ماهیت و معنای آن همواره برای عرفا مهم بوده است. در ادبیات قبالایی نیز از تأثیر گناه آدم فراوان بحث شده است و «علت عمده‌ی تبعید شخینا از وطن الاهی و جدایی‌اش از اصل مذکر، لغزش آدم بیان شده است» و غربت او به گناه آدم و تأثیر غیبی آن نسبت داده شده است که در هر گناه دیگر تکرار می‌شود. از آن‌جا که آدم هنگامی که با انتخاب مواجه شد، به جای درک اتحاد گسترده و جامعیت عالم سفیروت، از روی ساده‌اندیشی و از سر اشتباه گرفتن آخرین سفیرا، که به نظر می‌رسد نماینده‌ی سایر سفیراهاست، به جای کل الوهیت، سفیرای آخر را، جدا از دیگران، اتخاذ کرد و با این عمل، به جای حفظ وحدت الوهی در تمام عوالم، که همواره زیر نفوذ حیات غیبی الاهی به سرمی‌برند، وحدت را درهم‌شکست و از آن پس، شکاف عمیقی میان اصل مذکر فراتر و اصل مؤنث فروتر پدید آمد که در مکتب قبالا، نمادهای بسیاری توصیفش کرده‌اند: بریده شدن درخت حیات از درخت معرفت یا انفکاک حیات از مرگ، جدا شدن میوه از درخت، فشرده شدن میوه‌ها و افشره‌گیری قوه‌ی قدرت از ثمره‌ی نهانی شخینا و کاهش و تنزل ماه در نمادهای کیهانی (۱۱، ص: ۱۰۸).

چگونگی فراق شخینا از اصل الاهی خود در اثر وقوع به هم ریختگی در عالم بالا، را ایزیدور اپستاین از نظر مکتب صفد، که موسی کوردوورو[۱۳۱] و اسحاق لوریا[۱۳۲] برجسته‌ترین چهره‌های آن‌اند، این گونه شرح می‌دهد: سفیروت به عنوان کلیم[۱۳۳]، ظروفی هستند برای تجلی ذات لایتناهی ان سوف که «قبل از خلق جهان آفرینش به این منظور که برای جهان

محدود پدیدارها جایی باز کند به شکل ارادی خود را محدود ساخته یا منقبض کرده است، ولی برخی از این ظروف که قادر نبودند پذیرش نوری را که از ان سوف فیضان می‌کرد تحمل کنند، تاب نیاوردند و شکستند. «شکسته شدن ظروف» (شبیرت‌ها–کلیم)[۱۳۴] اختلالی در عوامل بالا و آشوب و آشفتگی در عالم زیرین ایجاد کرد. نوری که از ذات لایتناهی سریان می‌کرد به جای انتشار یک‌سان در سراسر عالم، به جرقه‌هایی تجزیه شد که تنها بخش‌هایی از عالم مادی را روشن می‌ساخت، در حالی که بخش‌های دیگر در تاریکی باقی ماندند؛ وضعیتی که در ذات خود، نوعی شر منفی است. بدین ترتیب، روشنایی و تاریکی و هم‌چنین خیر و شر برای تسلط یافتن بر جهان شروع به رقابت کردند؛ توازن و هماهنگی الاهی دچار اختلال شد و شخینا تبعید گردید» (۲، ص: ۲۹۶).

۴. ۶. ۱. بهشت نخستین آدم: بهشت نخستین در واقع، کنایه‌ای است از وحدت نخستین عالم. «اتحاد خدا و شخینا» پدیدآورنده‌ی وحدت راستین الوهی است که در تنوع وجوه مختلف او نهفته است، وحدتی که قبالاها آن را ییهود[۱۳۵] می‌نامند (۱۰، ص: ۲۳۰) و *زوهَر* آن را چنین وصف می‌کند: «ابتدا وحدتی ثابت و مستحکم برقرار بود و هیچ چیز وحدت فرخنده ریتم‌های وجود الوهی را در آهنگ خداوند بر هم نمی‌زند و به همین منوال، هیچ چیز ارتباط مستحکم خداوند را با عوالم خلقت، که حیات الاهی در آن‌ها در اهتزاز بود، به ویژه، با عالم انسانی، بر نمی‌آشفت. انسان در این وضعیت بهشت‌وار، با خداوند ارتباطی مستقیم داشت. او که ترکیبی از همه‌ی نیروهای به کار رفته در خلقت بود، نظام وجودش نظام نهانی حیات الوهی را باز می‌تاباند. در این حالت بهشت‌گونه، در آغاز خلقت، بذر شخینا در ساحت‌های فرودین وجود داشت و از آن‌جا که شخینا در عالم پایین به سر می‌برد، آسمان و زمین یکی بودند و در هماهنگی کامل به سر می‌بردند؛ دیوار میان عالم مُلک و ملکوت فرو ریخته بود و مرزی میان آن دو وجود نداشت؛ مجاری ارتباطی که از طریق آن‌ها، هر چه در عوالم برین بود به نواحی زیرین سرازیر می‌شد، هم‌چنان کامل و بی‌مانع فعال بود و این گونه، خداوند همه چیز را از بالا به پایین افاضه می‌کرد، اما آدم آمد و نظم امور رو به آشفتگی نهاد و مجاری آسمانی در هم شکست (۱۰، ص: ۲۳۱).

۴. ۶. ۲. هبوط آدم و غربت شخینا: حال ببینیم آدم که بود و گناهش چه بود که توسط آن، عالم به هم ریخت و شخینا غریب شد. «آدم ابوالبشر که نخستین انسان در عالم خلقت محسوب می‌شود، خود مظهر و جلوه‌ی انسان ازلی یا آدم قدیم در نازل‌ترین شکل آن است (۱۰، ص: ۲۱۵) و در ذات خود ترکیبی صرفاً روحانی بود و حتی بدنش نیز جوهره‌ای روحانی بود یعنی دارای جسمی اثیری یا بدنی از جنس نور بود. همه‌ی قوای برتر، هر چند در نتیجه‌ی نزول دچار انکسار و کدورت شده بودند، هم‌چنان در او جاری

بودند و او معجونی از همه‌ی نیروهای به‌کاررفته در عمل خلقت، و نظام وجودش بازتاب نظام نهانی حیات بود. بدین سان، آدمْ عالم صغیری بود که منعکس‌کننده‌ی حیات در همه‌ی عوالم است و این انعکاس به او ختم می‌شود و حیات وابسته به اوست، آن هم از طریق نیروهای حاصل از تأمل و مراقبه و عمل روحانی و قراردادن هر قوه در جای درخورش و دور نگه داشتن خود از پرتوهای فرودین. اگر آدم این رسالت را درست ایفا کرده بود، روند کیهانی در نخستین شنبه[۱۳۶] به کمال خود می‌رسید و شخینا از تبعید در امان می‌ماند و از اصل مذکرش، یعنی زعیر[۱۳۷] جدا نمی‌شد. اما آدم از عهده‌ی انجام آن برنیامد، شکست خورد (۱۱، ص: ۱۱۵) و هبوط کرد و با سقوط او، همه‌ی عالم روحانی سقوط کرد و جسمانی شد (بیرون شدن آدم از بهشت کنایه از این امر است) و در نتیجه‌ی این سقوط، وحدت و هم‌بستگی اولیه‌ی آفرینش در هم شکست و عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد و شخینا (= حضور الاهی) غریب ماند» (۳، ج۱، ص۱۷۷) و «از این پس، عالم بهشت‌گونه‌ی طبیعت با عالم شرّ مادی درآمیخت و تمام قوای برتر با هبوط آدم به اعماق طبیعت شیطانی و مادی درافتادند» (۱۱، ص: ۱۱۵).

آن‌چه در این میان مهم است، نقش بدن جسمانی آدم در گناه اوست. تعبیر مهمی که باید در نظر داشت این است که انسان در ابتدا، موجودی صرفاً روحانی بود و قالب اثیری او را دربرگرفته بود که سپس به اندام‌های بدن مادی تبدیل شد، بدنی که با ذات او در مقایسه با بدن فعلی‌اش ارتباطی کاملاً متفاوت داشت. در واقع، این‌که آدم وجود مادی‌اش را به عاریت می‌گیرد معادل است با ارتکاب گناه او[۱۳۸] و خروج از هر نوع طهارت و با سمّ گناه، گناهی که عرفای یهودی بهای زیادی برای آن قائل شده‌اند، موجب اختلال در ارتباط مستقیم انسان با خدا شد و به نحوی بر حیات خداوند در خلقتش تأثیر نهاد و تنها پس از آن است که فرق میان خالق و مخلوق به صورت یک مسأله درمی‌آید (۱۰، ص: ۲۳۱).

بدین سان، در نمادگرایی طرد آدم از بهشت، تاریخ بشر با تبعید و غربت آغاز می‌شود و انوار شخینا در میان مراتب وجود مادی و ماورای‌طبیعی در هر جا پراکنده می‌شود. اما این تمام ماجرا نیست؛ نفس اعظم آدم که نفس یک‌پارچه‌ی ذات بشریت در او مجتمع بود از هم پاشید. نخستین انسان با ساختار کیهانی وسیعش، به ابعاد فعلی خرد می‌شود. پرتوهای نفس آدم و انوار شخینا پراکنده می‌شوند و تنزل می‌یابند و به جایی تبعید می‌شوند که محکوم و مقهور مراتب شوند. صحنه‌ی تبعید نفس (و شخینا) عالم طبیعت و وجود انسانی است و ارتکاب هر گناه تا حدی موجب تکرار این حادثه‌ی اولیه می‌شود، همان طور که انجام هر کار نیک سهمی به سزا در بازگشت نفوس مطرود به وطن خویش دارد (۱۱، ص: ۱۱۵).

۴. ۶. ۳. اتحاد دوباره‌ی خدا با شخینا: در مکتب قبالا، نجات[۱۳۹] به مفهوم اتحاد مجدد شخیناست که در آن، اصل مذکر و مؤنث به اتحاد نخستین خود باز می‌گردند و در این اتحاد ناگسستنی، دو قوه‌ی تکوین دوباره در سراسر همه‌ی عوالم، بی هیچ مانعی جریان خواهند یافت (۱۱، ص: ۱۰۸) و با تحقق نجات، کمال در عالم بالا و پایین پدید خواهد آمد و همه‌ی عوالم در یک رشته متحد خواهند شد (۱۰، ص: ۲۳۳). غایت اصلی از ساحت سفیروت، اعاده‌ی وحدت حقیقی خداوند و اتحاد اصل مذکر و مؤنث است، وحدتی که ابتدا برقرار بود اما با گناه آدم و توطئه‌ی شیطان و گناهان قوم اسرائیل در هم شکست و با انجام اعمال دینی توسط مردم و وفاداری به قوانین و انجام عبادت بازگشتنی است (۷، ج۱۴، ص: ۱۳۵۳). بنابراین، هدف از انجام فرایض دینیْ آزاد کردن شخینا از عالم فرودین است و برقراری اتحاد دوباره‌ی او با حضرت قدوس (متبرک باد نام او) (همان).

پیوستن دوباره‌ی شخینا به ان سوف و از این راه، بازگرداندن وحدت آغازین آسیب‌دیده و از آن‌جا، فیضان بی‌مانع عشق و رحمت الاهی غایتی است که انسان برای تحقق آن در جهان آفریده شده است (۲، ص: ۲۸۸). تجدید وحدت از دست‌رفته فرایندی مستمر است که هر فردی دعوت می‌شود در آن مشارکت جوید و این فرایند از طریق اتصال با خداوند و کمال اخلاقی و روحانی، به انجام می‌رسد. سرانجام، با ظهور مسیح (یا منجی)، هنگامی که اسرائیل بار دیگر در ارض مقدس خود توانایی‌اش را باز یابد و معبد از نو ساخته شود، شخینا قدرت پیشین خود را به دست می‌آورد و دوباره با خداوند پیوند می‌یابد و همه‌ی اشیا و موجودات به جایی که در طرح اولیّه‌ی خلقت الاهی داشتند بازگردانده خواهند شد (۲، ص: ۲۸۹).

۴. ۶. ۴. تأثیر اعمال قوم اسرائیل بر شخینا: به خاطر داریم که جامعه‌ی اسرائیل یکی از نمادهای عمده برای شخینا بود و حال خواهیم دید که این دو با هم در ارتباط متقابل‌اند، طوری که «وضعیت جامعه اسرائیل در عالم دنیا، بر وضعیت شخینا در عالم بالا، تأثیر مستقیم دارد و بالعکس». عبارتی از *زوّهَر* این ارتباط را چنین بیان می‌دارد: حرکات و سکنات عالم پایین، نماینده‌ی چیزی است که در عالم بالا جریان دارد و واقعیت زمینی به نحوی اسرارآمیز، بر واقعیت آسمانی تأثیر می‌نهد. هر عمل انسان ریشه در عالم سفیروت دارد و حرکاتی که از اعمال نیک ناشی می‌شود، سرازیر شدن سعادتی ناشی از حیات فرادنیوی در عالم سفیروت به مجاری عالم دنیا و جهان خارج را رهبری می‌کند (۱۰، ص: ۲۳۳). لذا، پیروان مکتب قبالا معتقد بودند که هر عمل دینی باید از روی قاعده صورت گیرد، چه این عمل در واقع، به منظور رهایی شخینا از عالم پایین و برقراری اتحاد مجدد خدا و شخینا صورت می‌گیرد (۱۱، ص: ۱۰۸) و تنها پس از اعاده‌ی آن هماهنگی نخستین

توسط عمل نجات‌بخشی است که هر چیز به جای اوّل خود باز می‌گردد، همان جایگاهی که ابتدا در طرح الوهی داشت و در این هنگام است که در حقیقت و همواره، به اصطلاح کتاب مقدس، خدا یکی و نام او یگانه خواهد بود. بنابراین، در وضعیت درهم‌شکسته و اسارت‌بار کنونی عالم، شکاف موجود در وحدت میان خدا و شخینا، تنها با اعمال دینی قوم اسرائیل از قبیل تلاوت *تورات* و انجام فرایض و دعا و نیایش، التیام می‌یابد. تیقیون واژه‌ای است عبری به مفهوم از بین بردن آلودگی و بازسازی هماهنگی و اصطلاحی است که پیروان مکتب قبالا از دوران زُوهَر برای تکلیف[۱۴۰] انسان در این عالم وضع کردند (۱۰، ص: ۲۳۳).

۵. آیین‌های قبالایی مربوط به شخینا

۵. ۱. ازدواج مقدس میان خدا و قوم اسرائیل

چنان‌که ملاحظه شد، ازدواج مقدس یکی از مفاهیم اصلی در مکتب قبالاست و «نقشی محوری در *زوهَر* دارد». آن‌چه در این ازدواج مقدس، که *زوهَر* آن را زواج قدسی[۱۴۱] می‌نامد، روی می‌دهد، در وهله‌ی نخست، اتحاد میان دو سفیرای رحمت[۱۴۲] و ملخوت است که اولی مذکر و دومی مؤنث است، اتحاد میان پادشاه و همسرش که کسی جز شخینا یا جماعت عرفانی[۱۴۳] اسرائیل نیست. اما رده‌ی وسیعی از معانی نمادین مندرج در نماد شخینا، عوام اسرائیلی را قادر بر این می‌سازد که این ازدواج مقدس را با اتحاد میان خدا و قوم اسرائیل یکی بدانند، یعنی جریانی که نزد قبالاها صرفاً نمودی خارجی و روندی است که در درون خداوند رخ می‌دهد. بنابراین، در این‌جا، با آمیخته شدن تمثیل ازدواج با خالص‌ترین نمادگرایی عرفانی مواجهیم، چه داستان ازدواج اسرائیل با خداوند در روز نزول وحی، یک‌سره صرفاً از تمثیلی عمیقاً معنادار پیروی می‌کند. بدین ترتیب، مفهوم ازدواج شخینا با پروردگارش در واقع نمادی عرفانی است برای بیان اموری کاملاً برتر از هر تصویر.

عید هفته‌ها[۱۴۴] که پانزده روز پس از عید پسّح[۱۴۵] فرامی‌رسد، اختصاصاً روز عید این ازدواج تلقی می‌شود. این عید در واقع نزول وحی بر موسی در کوه سینا را، که بر اساس *تورات*، چهارده روز پس از خروج از مصر رخ داد، تفسیر می‌کند؛ چه نزد پیروان مکتب قبالا، فاصله‌ی میان پیمان تا ازدواج تنها یک گام است (۱۱، ص: ۱۳۸).

۵. ۲. مراسم عروسی برای عروس آسمانی

آن‌گونه که در *زوّهَر* آمده است، شمعون بن یوحای[۱۴۶] و شاگردانش اهمیت بسیاری برای شب قبل از روز عید هفته‌ها قایل بودند؛ چه در این شب، عروس (شخینا) برای ازدواج با داماد آماده می‌شود و شایسته است همه خویشاوندان عروس (یعنی عارفان و

تورات‌آموزان) با تدارک مراسم عید برای عروسی، عروس را همراهی کنند. عارفان‌اند که جامه‌ای درخور قامت شخینا بر او می‌پوشانند، جامه‌ای که با آن، شخینا را برای صبح روز بعد به حجله‌ی داماد خواهند برد. این جامه چنان‌که در تلمود، از اشعیای سوم، نقل شده دارای ۲۴ قطعه است که طبق تفسیر *زُوهَر*، منطبق است بر ۲۴ جزء کتاب مقدس. در نتیجه، هر که در شب عید هفته‌ها گزیده‌هایی از همه‌ی کتب بیست‌وچهارگانه تلاوت کند و علاوه بر آن، تفاسیر عرفانی را نیز بخواند، عروس را در این راه راست، می‌آراید و با او، در سراسر شب به شادمانی می‌پردازد. در این شب، استاد «به‌ترین انسان شخینا» می‌شود و در صبح روز بعد، داماد می‌پرسد چه کسی عروس را چنین زیبا آراسته و عروس به او (یعنی استاد) اشاره می‌کند و او را به حضور خود فرا می‌خواند. از اوایل قرن شانزدهم، سلسله آیین‌هایی بر اساس این بند از *زوهَر*، شکل گرفت. سراسر طول شب قبل از این ازدواج عرفانی به شب‌زنده‌داری سپری می شد، سازها نواخته می‌شد و بخش‌های ویژه‌ای از همه‌ی اسفار کتاب مقدس، از همه‌ی رسائل میشنا[۱۴۷] و مضمونی از *زوَهَر* در ارتباط با این عید، تلاوت می‌شد. این مناسک و مراسم به شدت عمومی شد و به طور مفصل، در روز عید، اجرا می‌شد. در حقیقت، مفهوم ازدواج به حدی رسید که صبح روز بعد در مراسم بالا بردن *تورات* در کنیسه و پیش از خواندن ده فرمان، برخی از قبالاها عادت داشتند ورد پیمان عقد بخوانند در حالی که عبارت «ازدواج میان خدای داماد و اسرائیل عذرا» بر زبانشان جاری بود (۱۱، ص: ۱۳۹).

۵. ۳. آیین سوگواری برای فراق شخینا

یکی از آیین‌های قبالایی، آیینی است که طی آن، برای فراق غمناک شخینه سوگواری می‌شود. حالت مکاشفه‌ای و زاهدانه‌ای که پس از اخراج یهود از اسپانیا به مکتب قبالا راه یافت، به خوبی در این آیین منعکس است. تجربه‌ی تاریخی مردان یهودی به‌طور تمییز ناپذیری، با نگرش عارفانه به عالم، که در آن، عالم مقدس درگیر نبرد سختی با شیطان است، درآمیخته است. واقعیت بی‌نهایت عمیق تبعید شخینا بستری مناسب برای سوگواری، کفاره و... در هر جا و هر وقت فراهم می‌آورد. از این تجربه‌ی زنده، آیین‌هایی فوق‌العاده غنی سر برآورد که در ادامه، به دو آیین از آن‌ها اشاره می‌شود (۱۱، ص: ۱۴۶).

۵. ۴. سوگ‌واری نیمه‌شبانه بر ویرانی معبد و تبعید شخینا

نخستین مراسمْ مراسم سوگواری نیمه‌شب[۱۴۸] است. عالمی تلمودی در قرن سوم میلادی، گفته است: شب به سه پاس (=پاره) تقسیم می‌شود و در هر پاس از آن، حضرت قدوس (که فرخنده باد نام او) به سان شیر می‌غرد و بانگ بر می‌آورد آنان که خانه‌ی مرا ویران کردند و معبد مرا به خاک نشاندند و فرزند مرا به تبعید در میان بیگانگان فرستادند،

بر من جفا کردند. عجیب است که پس از گذشت هزار سال این عبارت در یک آیین ظاهر می‌شود. تا قرن نوزدهم، کسی جز های گائون[۱۴۹] ادعا نکرد که مرد مؤمن در همه‌ی ساعات سه‌گانه‌ی شب به تقلید از خدا، بر ویرانی معبد سوگواری می‌کند. شریرای گائون[۱۵۰]، پدر های، برخاستن در دل شب و خواندن سرود را عادت مؤمنان می‌نامد و از سوگواری سخنی به میان نمی‌آورد. دقیقاً در میان قبالاهای گرونا، در سال ۱۲۶۰میلادی، بود که آیین‌هایی پا به عرصه‌ی وجود نهاد که برای اولین بار، شب‌زنده‌داری و سوگواری را با هم در آمیخت. حسیدیان عالی‌رتبه شب‌ها برمی‌خیزند، سرود می‌خوانند و به عبادت و تفکر می‌پردازند؛ به سجده می روند؛ تضرّع و زاری می‌کنند و به گناهان خود اعتراف می‌کنند.

عبارات بی‌شماری از *زوهَر* درباره‌ی شب‌زنده‌داری وجود دارد و این کار یک تمرین قبالایی توصیف می‌شود. در نیمه شب، خدا وارد بهشت می‌شود تا با ابرار شادی کند؛ درختان بهشت ترانه‌خوان می‌شوند و باد شمال وزیدن آغاز می‌کند و بارقه‌ای از قوه‌ی شمال برافراشته می‌شود و آتش درون خداوند، که همان آتش قضاوت است، شعله‌ور می‌شود و جبرئیل زیر بال‌هایش از آن لرزه در می‌آید و از صدای نالاهی او، خروس‌ها بیدار می‌شوند. در شروح دیگر، آمده است که نسیم شمال از جانب شمال وزیدن آغاز می‌کند و بوی بهشت را با خود به زمین می‌آورد و در جایی که جبرئیل می‌لرزد، خروسی که مستقیم زیر بال‌های اوست، خروس‌های (زمینی) را به بانگ وامی‌دارد و در این هنگام است که مؤمن از خواب شبانه بر می‌خیزد، همان طور که داود پادشاه در زمان خود، برمی‌خاست و تا سپیده‌دم به تلاوت *تورات* می‌پرداخت و یا طبق تفسیر دیگران، برای شخینا سرود می‌خواند؛ زیرا در نیمه‌شب، نیروی (سفیرای) قدرت، که فرمان‌روایی شبانه‌ی عالم با اوست، شکسته می‌شود و این در مکتب قبالا، تبیین‌کننده‌ی این امر است که چرا ارواح خبیث و شیاطین پس از بانگ اولین خروس، قدرت خود را از دست می‌دهند (۱۱، ص: ۱۴۸).

همه‌ی موضوع‌های *زوهَر* در باب شخیناست. در نیمه شب، خداوند غزالی را به یاد می‌آورد که به خاک در افتاده و قطره اشکی می‌ریزد که از همه‌ی آتش‌های دنیا فروزان‌تر است و به دریایی عظیم در می‌افتد. در این ساعت از نیمه‌شب است که او (تعالی) مرثیه‌هایی می‌سراید که عوالم سیصدونودگانه از آن به لرزه در می‌آیند و از این روست که در نیمه شب، فرشتگان فقط برای دو ساعت، سرودهای ستایش می‌نوازند و سپس خاموش می‌شوند. نیمه‌شب شخینای در تبعید برای همسرش ساز می‌نوازد و آواز می‌خواند و طبق برخی عبارات در این هنگام، مصاحبه و حتی اتحاد مقدس میان خدا و شخینا رخ می‌دهد.

به هر حال، در همه‌ی این مفاهیم غنی، مفهوم حقیقی آیین سوگواری توسعه نیافته و تنها طالب آن است که عارفانْ شب‌ها به پا خیزند و آن را زنده دارند و از طریق تلاوت

تورات و تفکر در اسرار آن، به خیل عظیم همراهان شخینا بپیوندند، اما در میان قبالاهایِ صفد، از نیمه‌ی قرن شانزدهم، از تمام نقاط عالم به قصد دست‌یابی به جامعه‌ی مردمان مقدس به سوی آن شتافتند و در آن‌جاست که سوگواری شبانه در مفهوم زوهَری یافت می‌شود. درباره‌ی ابراهیم هلوی، یکی از فعال‌ترین اعضای قبالاهای صفدی، گفته‌اند که نیمه‌شب‌ها گریان در خیابان‌های صفد می‌دوید و فریاد می‌زد: «به نام خدا برخیزید زیرا شخینا در تبعید است و در خانه‌ی مقدسمان، ویران و اسرائیل مصیبت‌زده شده» و هم‌چنان به نوحه می‌پرداخت.

این مراسم نیمه‌شبْ در گروه اسحاق لوریا، شکلی دیگر داشت و دارای دو بخش بود: آیین راخائل و لئه[151] که طبق نظر لوریا، دو جنبه و دو وجه شخینایند: وجهی که از خدا دور مانده و وجهی که همواره اتحاد خود را با خدا تجدید و تکرار می‌کند. در نتیجه، آیین راخائل آیین اصلی سوگواری بود. برای انجام این آیین مردم در اندوه شخینا شریک می‌شوند و نه از برای مشکلات شخصی خود، بلکه بر فراق شخینا، که تنها مسأله‌ی حقیقتاً مهم در این عالم است، می‌گریند. بدین ترتیب، عارف باید نیمه‌شب برخیزد، جامه بر تن کند، بیرون رود و نزدیک درگاه خانه بایستد و کفش‌هایش را درآورد و سرش را بپوشاند. سپس از صمیم قلب بگرید، از زمین خاک برگیرد و بر پیشانی زند و چشمان خود را با غبار بیالاید، درست همان طور که شخینا، آن زیباروی نابینا، خود را غبارآلود می‌کند. سپس سرود ۱۳۷ و ۱۷۹ از *زبور* را بخواند. پس از آن، آیین لئه اجرا می‌شود که دیگر در آن بر تبعید تأکید نمی‌شود بلکه بر وعده‌ی رهایی و سرودهایی درباره‌ی نجات تلاوت می‌شود و سرودی طولانی به صورت گفت‌وگوی میان خدا و جامعه‌ی عرفانی اسرائیل نواخته می‌شود. این سرود را آلپو کوهن نگاشته است و در آن، شخینا از تبعید خود شِکوه می‌کند و رهایی خود را از خدا می‌طلبد. قبالاها معتقدند که حتی نوآموزان باید این آیین را به جا آورند، زیرا نیمه‌شب یا صبح‌گاهان هنگام فیض است و پرتویی از این فیض، حتی در طول روز، بر او می‌تابد (۱۱، صص:۱۴۸-۱۵۰).

در پایان، یادآوری این نکته لازم است که آن‌چه در این مقاله بیان شده است صرفاً تقریر عقاید یهودیان از منابع دینی خودشان است نه تأیید آن.

یادداشت‌ها

1- shekhina

۲- سکینه به معنای آرامش، چندین بار در *قرآن* کریم بیان شده: «هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین ...» (فتح/۴) و «قال لهم نبیهم ان آیةَ ملکه ان یاتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم و بقیةُ ممّا ترک آل موسی» (بقره/ ۲۴۸). مفهوم سکینه در این آیه، چنان‌چه ملاحظه شد، درست در اشاره به همان معنای مرسوم شخینا در میان قوم اسرائیل است.

3- shakhan 4- Divine Presence

۵-«اینما تولوا فثم وجه الله»(بقره/۱۱۵).این آیه نیز اشاره می‌کند به حضور خداوندتعالی در همه‌جا.

6-The holy 7- profane 8- Taberancle

۹- صیصیت (zizit) در قدیم به ریسه‌ها و منگوله‌هایی گفته می‌شد که متشرعان یهودی به گوشه‌های جامه‌های بیرونی خود، طلیت آویزان می‌کردند و آن را وقت عبادت بر سر و دوش خود می‌انداختند و اکنون به چهار حاشیه‌ی شالی گفته می‌شود که وقت عبادت بر دوش می‌اندازند (Webster, p.1451).

۱۰- میصوا (mitzavah) به معنای انجام دادن فرامین و دستورهایی است که یا در کتاب مقدس بیان شده است و یا توسط یک عالم دینی یهودی وضع شده است. برای مثال، صدقه دادن یک فریضه‌ی دینی است (Ibid, p.1982).

11- The holy one 12- The merciful one 13- Onkelos 14-Memera

۱۵- شبیه این آیه در *قرآن* مجید آمده است، آن‌گاه که موسی به خداوند گفت: «ارنی انظر الیک» و خداوند فرمود: «انک لن ترانی» (اعراف/۱۴۳).

16- Ru'ah ha-kodesh 17- charisma

۱۸- عبارت در آن‌جا این گونه است: «و اینک جلال خدای اسرائیل از طرف مشرق آمده». ولی شبیه به این عبارت در *قرآن* کریم نیز ذکر شده است: «و اشرقت الارض بنور ربها»: زمین با نور پروردگارش روشن شد (زمر/ ۶۹).

19- the numinous 20- glory 21 personalized
22- depersonalized 23- Ryose 24- hypostasis
25- Sasdia Gaon 26- Kavod ha-shem 27- glory of God
28- visions 29- Judah Halevi
30- divine influence/ ha-inyan ha-elohi 31- messiah 32- Maimonides
33- active intellect 34- Nachman kormal 35- absolute spirit
36- Cohen Heman 37- Martin Buber 38- Rosenzweig
39- anthropomoriphism 40- shells 41- sparks 42- exile

۴۳- بقیه‌ی اسرائیل یا بازماندگان(remmant of Israel)، آن گروه از قوم اسرائیل‌اند که در دوره‌ی آخرالزمان خواهند بود. اینان گروهی مؤمن و درست‌کارند که اشعیای نبی آنان را بقیه‌ی اسرائیل، بقیه‌ی قوم یعقوب و بقیه‌ی قوم خداوند می‌خواند و سرانجام، مشمول رأفت و عنایت الاهی خواهند شد (۳، ص: ۱۳۷).

44- Hassidism 45- tannaitic 46- Judas Maccabeus 47- Ashknazi

48- Beshtion 49- Kavod 50- cherub 51- cherubim
52- Seraphim 53- God's holiness and greatness

۵۴- لوگوس (Logos) را به معنای کلمه، نخستین بار فیلون اسکندرانی در قرن پنجم (ق. م)، مطرح کرد و در این‌جا می‌توان آن را با مفهوم کاود یا جلال الاهی یکی دانست. لوگوس به صورت واسطه در خلقت عمل می‌کند.

55- Book of glory 56- kavod penimi 57- divin will
58- book of life 59- the word of God

۶۰- مرکبه یا مرکاوا (Merkavah) به معنای ارابه‌ی الاهی (= وسیله‌ی عروج روح به قلمروی الاهی) است که با مرکب در زبان عربی هم‌ریشه و هم‌معناست.

61- shiur komad

۶۲- در عرفان نظری اسلامی نیز مشیتْ صادر نخستین و واسطه‌ی خلقت دانسته شده است: «خلق الله الاشیاء بالمشیه و المشیه بنفسها».

۶۳- در مکاشفات یوحنا، به این حیوان(beast) اشاره شده است (نک: مکاشفات یوحنا، باب ۵، آیه‌های ۶- ۸).

64- Elezzar of Worms 65- Samuel ben Kalonymus
66- Qabbalah 67- Qbl

۶۸- هلاخوت (Hallakoth) به معنای معابد، جمع هیکل در زبان عربی است و مراد از آن، هفت معبد آسمانی است که با ارابه‌ی مرکبه باید از آن عبور کرد و به عرش الاهی رسید.

69- Bahir 70- Zohar 71- Sefirot
72- Gerona 73- Abraham Abulafia 74- Joseph Gikatilla
75- safed 76- Gershom J. Scholem 77- Transcendece
78- immanence 79- malkuth 80- Demiurge
81- True= God 82- tikkum 83- archetype
84- oral law 85- parades ha-torah 86- Moses de leon
87- nut 88- devekut 89- sitrahra
90- en-sof

۹۱- درباره‌ی اصل کلمه سفیرا (sefira) برخی گفته‌اند از ریشه‌ی Sāfar به معنای شمارش است و برخی گفته‌اند از ریشه (Sappir) به معنای درخشش و روشنایی است (C.F.E.R.E, v.7, p.625).

92- Adam kadmon 93- man primordial 94- yasod

۹۵- وصلت مقدس یا روحانی (heiros gumos) عبارت است از اتحاد شخصیت‌های مثلی در اسرار ولادت مجدد در روم و یونان باستان و نیز در کیمیاگری. از نمونه‌های بارز آن، تمثال مسیح و کلیسا به صورت داماد و عروس است (۶، ص:۴۰).

96- hokhmah

۹۷- برای مثال، حضور تأنیث را در ادیان هندی، می‌توان به صورت همسران خدایان دید مانند شاکتی همسر شیوا و یا در دین زرتشتی سه امشاسپند از شش امشاسپند، مؤنث‌اند و سه تا مذکر.

98- papius vii 99- Matron 100- aeons

101- pleroma= the fullness of God 102- Rachael 103- visionaries
104- Abraham Halevi 105- individualation 106- mercy
107- strength judgment 108- tree of death 109- tree of life
110- lower mother 111- upper mother 112- woman= hood
113- raza de mehemanutha = the mystery of faith 114- exceptions
115- allegorical 116-unio mystical 117- safad
118- sexual imagery 119- the mystery of sex 120- sacred union
121- procreation 122- conception 123- eroticism
124- nahmandes 125- knowledge 126- hokmah/wisdom
127- binah/intellegence

۱۲۸- در این باره، رافائل پاتای (Raphael Patai) بر این باور است که نقاشی روی دیوار در یکی از کنیسه‌های جنوب سوریه، به دست دورا یوروپوس (Dura Europos) ترسیم شده است و در آن، موسی به صورت نوزادی در آغوش زنی ناشناخته است. این زن ناشناخته آن‌طور که اروین گودیناف (Erwin Goodenough) قایل است، آناهیتا ایزدبانوی ایرانی آب نیست بلکه بیش‌تر می‌تواند کنایه و نمادی از شخینا باشد (C. F. Ibid).

129-Gnostics 130- the exile of Shekhina 131- Moses Cordovero
132- Isaac Loria 133- kelim 134- shebirarh ha- kelin
135- yihud 136- sabba 137- Ze'ir

۱۳۸- در *قرآن کریم*، در داستان طرد آدم از بهشت و هبوط او به زمین، ارتباط این مسأله با بدن جسمانی او به گونه‌ای عکس این نمایانده شده است. یعنی آدم پس از ارتکاب گناه دارای بدن جسمانی شد و زشتی خویش را دید (اعراف/۲۰- ۲۱).

139- redemption 140- task 141- zivvga kaddisha
142- tif'ereth 143- mystical ecclesia 144- feast of weeks
145- Passover 146- Simon ben Yahai 147- Mishna
148- midnight lamentation 149- Hai gaon 150- Sherira gaon
151- leah

منابع

۱. *قرآن کریم*

۲. اپستاین، ایزیدور، (۱۳۸۵)، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۳. مجتبایی، سیدفتح الله، (۱۳۶۷)، «آدم»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرۀ المعارف بزرگ اسلامی، ج: ۱، صص: ۱۷۲- ۱۹۲.

۴. ـــــــ (۱۳۶۷). «آخر الزمان»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرۀ المعارف بزرگ اسلامی، ج: ۱، صص: ۱۳۴- ۱۴۴.

۵. ناس، جان بی.، (۱۳۵۴)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات پیروز.

۶. یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۰)، *خاطرات، اندیشه‌ها و رؤیاها*، ترجمه‌ی پروین فرامرزی، مشهد: انتشارات قدس رضوی.

7. [A.U],[Y.D], (1974), "Shekhinah"*Encyclopedia Judaica*, V.14 PP.1350-1354. Jersalem, MacMillan Company.

8. Mansky, Ellen, M., U., (1987)"Shekhina", *Encyclopedia of Religion*, V.13, pp.236- 239, London.

9. Price, Julius J., (1980), "Shekhina", *Encyclopedia OF Religion and Ethics*, V.6, pp.450-452 , Edenburg.

10. Gershom G. Scholem, (1961), *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Book.

11. Gershom G. Scholem, (1974), *On the Kabbalah and It's Symbolism*, Translated by: Ralph Manhiem, New York: Schocken Book.